I

RIVISTA DI FILOSOFIA SCIENTIFICA

di E. MORSELLI

VOLUME OTTAVO

(IV° della 2ª Serie)

RIVISTA

DI

FILOSOFIA SCIENTIFICA

FONDATA E DIRETTA DAL

Prof. ENRICO MORSELLI

Direttore della Clinica delle malattie mentali

nella R. Università di Genova

Redattore: **Dott. EUGENIO TANZI**

OTTAVA ANNATA — VOLUME OTTAVO

Gennaio-Dicembre 1889

(con tracciati).

FRATELLI DUMOLARD

EDITORI

GENOVA
DIREZIONE DELLA RIVISTA
Via Assarotti, 25, p. 1°

MILANO
AMMINISTRAZIONE DELLA RIVISTA
Corso Vittorio Em., 21.

L'EVOLUZIONISMO MONISTICO

NELLA

Conoscenza e nella Realtà. (*)

Signori,

Non si può disgiungere il concetto del valore reale della Evoluzione da quello del suo valore conoscitivo: ambedue si integrano nel fatto che nessuna dottrina scientifica ha esercitato sull'insieme del sapere un'azione così efficace come quella dell'Evoluzionismo. Più che al Darwin ed ai suoi diretti seguaci in zoologia e botanica, l'estensione delle dottrine darwiniane fuori della pura sfera biologica è dovuta agli ardimenti ed al proselitismo degli altri scienziati e dei filosofi, cominciando dagli Inglesi ed Americani, come E. Spencer, Clifford, Lewes, Murphy, Fiske, Maudsley, Spalding, Sidgwick, Tyndall, Grove, Crookes, Clerck-Maxwell, Bagehot, Barratt, ecc., e continuando con entusiasmo ancor più grande fra i Tedeschi, quali L. Büchner, Schleicher, Czolbe, Fechner, D. Strauss, Lotze, Ulrici, Radenhausen, Wiene, Klein, Noiré, Du Prel, Bastian, Jäger, Wundt, Rée, Giz'ycki, e cento e mille altri. Ma in tutti i paesi la immensa maggioranza dei dotti e dei pensatori, adottando la dottrina dell'Evoluzione o come teoria generale del cosmos o come metodo nel filosofare, non s'è ristretta soltanto nelle sue applicazioni alla origine ed allo sviluppo delle forme viventi. L'Italia, per esempio, annovera evoluzionisti convinti ed autorevoli nei campi più diversi del pensiero; e senza citare i numerosi antropologi e naturalisti, la nostra scuola si onora di nomi come quelli di R. Ardigò, A. Angiulli, F. S. De Dominicis, G. Sergi, T. Vignoli, G. Trezza, G. Boccardo,

---

(*) Estratto dalla Lezione V[a] della mia opera di Antropologia generale in corso di stampa; *Lezioni sull'Uomo secondo la teoria dell' Evoluzione* dettate nella R. Università di Torino durante gli anni scolastici 1887-88 e 1888-89, (Unione Tipografico-Editrice, Disp. I-XV).

R. Schiattarella, S. Cognetti de Martiis, N. Marselli, ed altri filosofi, sociologi e psicologi illustri.

Esporre le applicazioni che successivamente ha avute l'Evoluzionismo durante gli ultimi decennî, sarebbe adunque lo stesso che porgere il quadro dei progressi compiuti dallo spirito umano nelle sfere più alte della sua attività intellettuale, ed io debbo oramai uscire da queste generalità, che anche troppo mi trattennero; tuttavia, desidero ricordarvi almeno le principali vittorie della dottrina fuori del puro campo naturalistico, poichè vi porgeranno le prove del parallelismo costante che esiste fra l'unità dei dati conoscitivi e l'unità delle manifestazioni della realtà cosmica.

Prima di tutto ricordiamo che in ogni scienza o parte dello scibile vi sono due aspetti da prendere in considerazione. Vi è l'aspetto *subbiettivo*, che si riferisce cioè al modo con cui la mente umana giunse in possesso del dato scientifico; e vi è l'*obbiettivo*, che tocca la corrispondenza del medesimo dato, o in altre parole, delle nostre rappresentazioni con la realtà esterna. Evidentemente noi non possiamo stabilire la storia dei nostri concetti intorno al mondo e intorno a noi stessi se non in via evolutiva; ed anche senza ammettere che i tre stadii di Augusto Comte — il mistico-teologico, il metafisico e lo scientifico — si trovino per davvero nello sviluppo di un dato rappresentativo, pure tutta la storia del sapere, sì nel suo complesso che nelle sue singole parti, porta una conferma alla dottrina genetica della conoscenza umana. Su questo punto non è difficile l'accordo fra gli studiosi: il disaccordo comincia quando il concetto dell'Evoluzione, uscendo dalla sfera rappresentativa o subbiettiva, si porta in quella reale od obbiettiva, perchè in verità la mente umana non può distinguere quel che si è prodotto e si produce in lei conforme alle leggi formative della coscienza, da quel che essendo fuori di lei non le è noto se non per i cangiamenti subbiettivi di questa stessa sua coscienza. Ma noi possiamo mostrare con lo Spencer, che l'Evoluzionismo è essenzialmente monistico e realistico, poichè altrimenti sarebbe un sogno. Prendiamo per guida la classificazione delle scienze dataci or ora dall'altissimo ingegno di Guglielmo Wundt (*Logik, eine Erkenntnisslehre*, 2 vol., Stuttgart, 1881-83, e nei « *Philosophische Studien* », vol. V, 1888), e vedremo facilmente che l'Evoluzionismo si rispecchia e si riafferma in ambidue i lati sotto cui può essere considerata la co-

noscenza. L'evoluzione della conoscenza decorre progressivamente dal semplice al composto, cioè, come notava A. Comte, dal fatto meccanico al fatto sociologico, precisamente come la intera evoluzione della realtà cosmica.

Il Wundt divide il sapere in due grandi scompartimenti: il primo dello scibile particolare, cioè delle singole scienze; e il secondo dello scibile generale, cioè della filosofia. Le scienze particolari sono parte formali, parte reali; e se quelle si riducono alle discipline Matematiche, queste invece comprendono tutte le Sperimentali, o scienze di osservazione, che sono in una prima sezione le Naturali (*Naturwissenschaften*) e in una seconda le Morali o Spirituali (*Geistwissenschaften*).

I.

L'unità evolutiva nel sistema analitico del sapere *(Scienze)*.

A. Scienze formali.

Nelle discipline *Matematiche* l'Evoluzionismo non può trovare altra applicazione che sotto l'aspetto storico. E invero, dopo che E. Kant col suo problema gnoseologico ebbe spostato il cardine di ogni speculazione filosofica, la prima e fondamentale questione da risolversi nel sapere riguarda l'origine delle nostre cognizioni. Ora, la teoria del darwinismo biologico, che ci conduce ad ammettere uno sviluppo graduato nella funzione mentale, ci porta legittimamente a considerare i nostri concetti come un acquisto progressivo, la cui origine prima si confonde con le origini stesse della vita. Il dato matematico, non essendo altro che un dato logico (associazione di imagini e di idee), deve considerarsi per ciò un puro e semplice prodotto psicologico: dal che consegue che la sua formazione si riduce alla legge psicogenetica generale. La mente non è giunta a concepire la *quantità*, sia come *grandezza*, sia come *pluralità*, nè ad intendere il *numero*, lo *spazio* e il *moto*, i quali costituiscono l'obbietto dell'Aritmetica, della Geometria e della Cinematica, se non perchè essi sono acquisti progressivi della sua esperienza, non tanto ontogenetica, quanto filogenetica. L'origine dei concetti matematici, dal più semplice al più astratto, non si risolve logicamente se non nel senso dell'empirismo: e l'Helmholtz lo ha perentoriamente dimostrato. L'esperienza fu dapprima individuale, e solo in seguito, per

forza di trasmissione ereditaria, divenne una tendenza o predisposizione congenita a concepire. Così la ipotesi cartesiana delle « idee innate » e quella kantiana delle « categorie *a priori* » si trovano sostituite oggidì, per merito della psicologia evoluzionistica, dalla teoria psicogenetica di Erberto Spencer; secondo la quale i concetti fondamentalissimi di quantità, di spazio e di moto, e i loro derivati diretti, cioè i concetti di tempo e di causa, non sono un potere primordiale della mente umana, ma un acquisto.

Se ci si chiedesse ora se al dato matematico considerato come obbiettivo può egualmente applicarsi la dottrina della Evoluzione, noi non esiteremmo a rispondere che il problema, essendo mal posto, manca per ciò stesso di una soluzione. Dal punto e dall'uno, che sono l'elemento matematico primordiale, non derivano nè la forma nè il numero per quella specie di svolgimento metaforico, che si trova nella filosofia di Pitagora, fors'anco di G. Bruno, ed ora dei neo-pitagorici. Qui esiste certamente un abuso di simbolismo astratto, e quindi un inganno. Le Matematiche, come ha detto lo Spottiswoode, non ci forniscono dei fatti, ma l'ordine e le leggi dei fatti naturali; e la quantità, lo spazio ed il moto sono concetti che non hanno *aseità*, ma solo un significato logico. In altre parole, sono astrazioni della mente umana, che vi arriva dalle diverse manifestazioni della natura, dal fatto meccanico come da quello biologico, dal fatto fisico e chimico come da quello sociologico; per cui i dati matematici appartengono al lato subbiettivo della conoscenza, e non al lato realistico.

B. Scienze reali.

a) *Scienze della natura.*

Il primo gruppo delle scienze della natura è quello che ne studia e determina i processi, quali si manifestano in tutti i corpi sotto la forma universale di moto nel fenomeno fisico e nel fenomeno chimico. La *Dinamica*, la *Fisica* e la *Chimica* sono, in fatti, le scienze delle leggi generali della natura; e i loro principii si applicano a tutti gli oggetti naturali, dall'astro alla meteora, dal minerale all'animale. Lo studio descrittivo di questi oggetti considerati sotto l'aspetto statico diviene *Astronomia, Geografia, Mineralogia, Botanica, Zoologia;* mentre lo studio di tali obbietti sotto l'aspetto dinamico cioè in quanto

vi agiscono i processi generali della natura, dà origine ai varî rami applicati delle scienze fisico-chimiche, all'*Astrofisica*, alla *Geofisica*, alla *Minerofisica*, alla *Fisiologia* (che vuol dire fisica e chimica degli organismi).

Fin qui è evidente che il processo mentale va dal semplice al complesso. Le prime nozioni scientifiche sono quelle di moto semplice in una massa, e di moto nelle particelle della massa stessa (fenomeno dinamico); indi si sale alle varie forme di moto come si verificano per sè o nei rapporti loro di scambio e di trasformazione, senza però aver riguardo alle differenze qualitative delle particelle materiali (fenomeno fisico); poscia al moto molecolare tenuto conto di queste differenze qualitative (fenomeno chimico). Negli oggetti naturali la scala è pure ascensiva: si procede dal fatto *siderale*, cioè dalle grandi masse cosmiche, nelle quali la mente umana ha visto fin qui solo la legge matematica ed il fenomeno fisico, e comincia appena a divinare il fenomeno chimico, e si ascende al fatto *geologico*, alla massa del nostro pianeta, dove la nozione fisica e la chimica raggiungono uno sviluppo più particolareggiato. La complicazione cresce anche più quando la mente passa allo studio del fatto *biologico*, che ci mette dinanzi a nuovi effetti dell'aggregazione molecolare e della concomitante estrinsecazione dinamica. Le formazioni naturali salgono così gradatamente dal fenomeno elementare di moto a quello complesso della vita: ma la scala, che certamente nessuno nega se la si considera sotto l'aspetto statico, è reale davvero quando la si contempla nel suo insieme sotto l'aspetto dinamico?

A questo punto la scienza puramente descrittiva cede il posto alla scienza, per così dire, genetica: e la dottrina della Evoluzione mostra che il passaggio progressivo, come ha luogo nella nostra coscienza, così pure si effettua nella Realtà. Per sì fatta guisa le scienze dei fenomeni particolari distinti diventano le scienze della loro formazione evolutiva, e nascono la *Cosmogonia*, l'*Astrogonia*, la *Geogonia*, la *Biogonia*. E poichè la natura non ci mostra interruzione alcuna nella serie dei fenomeni, chiaro è che queste discipline non possono essere intese e svolte se non in senso evoluzionistico. Quando non si accetti l'evoluzione progressiva dall'astro all'organismo, bisogna introdurre nella catena delle causalità naturali un agente estraneo; in altre parole ammettere il miracolo. Ma la Evoluzione è oggi confermata per tutte le forme assunte nella nostra coscienza dalla Realtà cosmica.

L'Evoluzione siderale ha avuto, prima ancora della biologica, il suo Darwin in Laplace e il suo Spencer in E. Kant. I mondi nascono, si svolgono e si dissolvono continuamente negli spazî, e dai sistemi disciolti altri ne sorgono, che a loro volta nei tempi lontanamente futuri cederanno il posto ai nuovi che si formeranno. Le scoperte di Huggins sulle nebulose colgono, per così dire, questa formazione siderale in atto: e le più recenti indagini di spettroscopia mettono in chiaro che, come si trovano ovunque le sostanze stabilite dalla chimica sul nostro pianeta, così ovunque dominano anche le stesse leggi fisico-chimiche. Certo, l'idea avanzata dal Du Prel, che i mondi siano grandi organismi viventi, ricaccierebbe la scienza odierna nella via pericolosa delle astrazioni metafisiche degli antichi filosofi o di Teofrasto Paracelso: il confronto è da accogliersi solo in via simbolica, e l'evoluzione e dissoluzione degli astri e sistemi astrali può mettersi solo per analogia di linguaggio sulla stessa linea dell'evoluzione e dissoluzione dei corpi organizzati terrestri. Intanto questi ultimi sono sorti secondo leggi uniformi e costanti in tutta la natura, e per aggregazioni molecolari, o, meglio, per integrazioni di moto non dissimili essenzialmente da quelle cui si devono sul nostro pianeta la diversa formazione dei così detti corpi semplici e la loro associazione sempre più alta dal cristallo minerale al plastide vivente.

La teoria atomica, dal Dalton in poi, ha confermato indiscutibilmente il concetto filosofico dell'unità della materia, concetto che è in armonia, come dice Graham Bell, con la legge eguale della gravità in tutti i corpi e della gravitazione in tutto il cosmos, e col grande principio dell'unità dell'Energia rivelatoci dal genio di Roberto Mayer. Ma anche gli « atomi » della chimica odierna rappresentano un concetto di valore transitorio, come transitorii erano i concetti delle diverse « forze » fisiche. Gli elementi o corpi semplici, che erano 53 nel 1837, sono saliti a 70 nel 1887 (senza contare i venti e più nuovi, che Krüss e Nilson credono avere scoperti in certi rarissimi minerali della Scandinavia): ma anche quelli ultimamente scoperti si dispongono in gruppi caratterizzati da proprietà speciali, ed i gruppi formano una serie. Dove la serie pareva interrotta le ultime ricerche l'hanno riempita con nuovi corpi: per esempio, il *gallio* scoperto da Lecoq de Boisbaudran, lo *scandio* dal Nilson, il *germanio* dal Winckler. La definizione che noi diamo del « corpo semplice » è incom-

pleta perchè relativa ai nostri sensi: chi impedisce di credere che, in luogo di 70, i corpi semplici siano 700 o 7000 o anche 700,000? Il numero degli elementi non può essere fissato dalla ragione, e la loro serie può continuarsi indefinitamente nel cosmos; ma non esistono corpi semplici isolati, come non esistono forme organiche senza concatenazione con altre, poichè i primi derivano da un'associazione di particelle semplicissime, primordiali, elementarissime, identiche fra loro, composte d'una sostanza unica, ma diversamente unite insieme per riguardo alla posizione ed al numero. In sostanza, al dire del Lockyer, dello Spencer, del Graham, del Reynolds, del Carnelley, dello Stokes, i corpi detti semplici sarebbero al contrario prodotti di un'altissima complicazione.

Gli studi già antichi di Döbereiner (fino dal 1829) e di Dumas, ed i più recenti di Newlands (1863), di Mendelejeff e di Lotario Meyer sulla serie periodica degli elementi; le celebri indagini di Kirchoff e Bunsen, di Pluker, di N. Lockyer, Huggins e Young sulle apparenze spettrali dei gaz in disassociazione ad altissima temperatura (nei corpi stellari), ci condussero già a considerare come fondamentale sostanza l'Idrogeno, che sarebbe forse l'*Elium* degli spettroscopisti, cioè la prima a svolgersi fra le aggregazioni molecolari dell'Etere universale, ed alla quale si ridurrebbero tutte le altre sostanze che noi consideriamo semplici. Secondo il Mills, le differenze fra i corpi semplici sarebbero il risultato di successive riunioni polimeriche di particelle di Idrogeno. Ma già l'Idrogeno ci appare a sua volta un composto, e prevediamo con Crookes il momento in cui lo risolveremo in elementi ancora più semplici, cioè nel vero e fondamentale *Protile*, il quale, semplificandosi ancora, finirà con essere considerato, come pensa G. Thomson, un'aggregazione di centri infinitesimali di energia, le vere monadi di G. Bruno, le «dinamidi» di Redtenbacher. Dice giustamente il Dellinshausen, che la scienza futura abbandonerà l'atomistica perchè contraria al concetto monistico e perchè inconciliabile col principio della unità e trasmissione dell'energia: la chimica si trasformerà (e lo accenna fin d'ora) in una fisica cinetica, e le sue nozioni si ridurranno a quella unica e sola di Moto. In tal modo l'Evoluzione cosmica raggiungerà quell'ideale unità di meccanismo genetico, che è sempre stata ed è nei desiderii e negli intenti della filosofia monistica, da Parmenide a Spinoza, da Bruno a Luigi Noirè.

È evidente, che date queste premesse intorno alla costituzione fondamentale della « materia » il problema dell'Evoluzione di ciascuna massa siderale si trova notevolmente semplificato: ed invero, nessuna ipotesi cosmogonica è ad un tempo così semplice, legittima e grandiosa quanto quella comunemente nota sotto il nome di Kant e di Laplace. Ciascun sole, astro o pianeta (e il nostro non è che uno fra i tanti, che in numero infinito empiono lo spazio infinito) è derivato da una nebulosa primitiva composta d'idrogeno o di una sostanza ancor più semplice, germe di tutte le altre. Questa nebulosa stellare incandescente era simile in tutto a quelle che ancora si osservano in via di sviluppo nelle lontanissime plaghe del cielo, ad esempio in corrispondenza visuale con le costellazioni della *Lira*, di *Andromeda*, dell'*Acquario*, di *Orione*, dei *Cani*, ecc. Una successiva concentrazione molecolare ha fatto derivare dal corpo atomicamente più semplice tutti gli altri più complessi, fino al carbonio, che è sulla Terra l'elemento indispensabile della materia vivente e quello dotato di attitudini chimiche più elevate. Può essere però che altrove l'ufficio biologico del carbonio sia tenuto dal silicio, che è anch'esso tetratomico e si trova diffusissimo in natura.

Tutti i dati scientifici, meravigliosamente accordantisi con l'ipotesi nebulare, ci portano a considerare l'evoluzione del nostro pianeta, la Terra, come un semplice caso particolare dell'Evoluzione cosmica. Noi possiamo anzi affermare, sul complesso delle scoperte geologiche, che la Terra ha superata da molti milioni d'anni la fase stellare e che s'incammina ora verso la stabilità, cioè verso la morte; ed è veramente curioso che l'apparire dell'organizzazione o della vita sia il primo indizio dell'invecchiare d'un mondo. Il Lyell, del resto, ha oramai posto l'evento geogonico, ossia il divenire del fatto terrestre, fuori di discussione: la terra fu dapprima gazosa, poi liquida, indi solida, almeno nella crosta; e le sue formazioni stratiformi più esterne sono il prodotto successivo di quelle cause o forze fisico-chimiche che ancora operano nel presente, e sempre uniformemente operarono pel passato. E sono le forze fisico-chimiche, che vediamo continuare senza lacune nelle diverse manifestazioni terrestri dell'Energia: sono sempre le medesime forze, che unificano in un solo ed unico essere i corpi materiali di cui si compone il nostro pianeta, dallo stato gazoso al liquido ed al solido (Andrews), dal minerale informe al cristallizzato, e dal cristallo al plastide. Tutto *vive* in natura, e

della « vita » non s'è data mai definizione tale da Aristotele a Linneo e a Claudio Bernard, da Tommaso d'Aquino ad Erberto Spencer, che valesse a staccare l'essere vivente dalla catena delle altre esistenze materiali.

L'Evoluzione biologica, per quanto tocca almeno le forme assunte dalla materia vivente, non è pertanto staccata dal resto dell'evoluzione cosmica, come gli avversarî del darwinismo osano sostenere: essa non ne è che una conseguenza naturale ed una deduzione logica. Come ha detto il Vignoli, la manifestazione organica è, secondo natura, una fase necessaria ad un dato momento nell'evoluzione dei pianeti. Senza dubbio, del fenomeno od evento biologico ci resta oscuro il primordiale punto di partenza, ossia l'origine della vita: ma ci è forse più chiara nel fenomeno fisico l'origine di ciò che chiamiamo « elettricità », e nel chimico di ciò che chiamiamo « affinità »? Ed integrando le rappresentazioni che noi abbiamo di tutte queste « forze » naturali, ci è forse più nota e manifesta l'essenza e l'origine del « moto » universale? Il problema delle origini non è scientifico, ma metascientifico, perchè si confonde colla ricerca delle cause prime, e noi dobbiamo contentarci di osservare e di verificare il reale *com'è*, senza illuderci di scoprire *perchè è*: la coscienza umana ha i suoi limiti, che nessun sogno di fantasia o speranza di sentimento potranno mai oltrepassare.

D'altra parte, la scienza dei composti organici, se ci mostra l'enorme complessità fisico-chimica di ciò che chiamiamo protoplasma, ci mostra anche com'esso sia il prodotto di una combinazione di sostanze semplici, cioè di atomi o centri di energia, i quali, pur essendo di pochissime specie (carbonio, idrogeno, ossigeno, azoto, ecc.), possono però presentarsi in configurazioni molecolari diversissime, secondo che dimostrarono il Van't'Hoff e il Wislicenus, assumendo entro il gruppo un'altra posizione e dando così origine a combinazioni complicatissime di affinità e di moto. Più avanziamo nelle conoscenze naturali, e più vediamo avvicinarsi il problema della vita alle scienze fisico-chimiche. Si è resa per lo meno inutile, anzi assurda, la pretesa di un principio speciale o di una quiddità qualsiasi caratteristica dei corpi viventi ed estrinseca all'Energia unitaria. Il fenomeno vitale, per essere compreso, non ha bisogno di una « forza vitale », come non l'ha il fenomeno fisico d'una « forza fisica », e il chimico d'una « forza chimica », e, possiamo aggiungere, come non l'ha il fenomeno mentale d'una

« forza spirituale ». Si è creduto dapprima che la vita si limitasse agli organi, poi ai tessuti, poi alla cellula: indi, progredendo le nostre conoscenze, si dovette estenderla ad ogni sostanza organizzata; ed oggi si è costretti a farla risalire a particolari molecole chimiche, o, meglio ancora, a particolari aggregazioni e miscele di molecole infinitamente più complicate delle minerali e costituenti il protoplasma. La vita, insomma, è un'attività inerente alla materia, perchè il protoplasma, dice Kollmann, è la « materia vivente »: ora, la svariatissima composizione chimica e la intricatissima struttura fisica del protoplasma (Hanstein, Reinke e Rodewald) si mostrano del tutto proporzionate alle sue attività, che sono tanto superiori a quelle degli aggregati più semplici costituenti la « materia bruta ».

Nella catena dell'Evoluzione biologica non esiste alcun vacuo, dal *Protobathybius* di Bessel all'*Homo sapiens* di Linneo: o per lo meno la vita non ce ne mostra alcuno, sia considerata nella sua statica (Botanica e Zoologia), sia considerata nella sua dinamica progressiva, vuoi nell'individuo (*Embriologia*), vuoi nella serie (*Paleontologia*). Può ammettersi che giunta all'uomo l'Evoluzione si arresti, e le subentri un altro movente, un'altra causa di perfezionamento morfologico e psicologico? Chi condanna l'applicazione della dottrina unitaria alla nostra specie non sa che cosa siano logica e buon senso. L'Antropologia è una branca particolare della Biologia, nulla più, nulla meno: e tutte le scienze che prendono di mira la struttura e le attività dell'uomo non sorpassano, ma continuano l'orbita descritta dalla vita. E però valgono per questa più perfetta delle creature viventi le leggi, induzioni e deduzioni, che la scienza ha delineate per tutte le altre che ancora esistono o che esistettero sul nostro pianeta. Noi lo vedremo nelle lezioni future; e certo, senza illuderci sui meriti della Antropologia, possiamo fin d'ora affermare che l'applicazione della dottrina evoluzionistica alla soluzione del problema umano è di tutte le conquiste della scienza nel secolo decimonono la più grande e la più feconda di conseguenze per i progressi dello scibile e per l'avvenire della nostra specie.

b) *Scienze dello spirito.*

Ma nell'Uomo noi siamo abituati a considerare come dispiccata dal resto dei fenomeni organici una forma più alta di manifestazione della vita: cioè la mente o l'attività dello spi-

rito, intendendo con questa ultima parola di denominare, non già una potenza extrabiologica, bensì solo l'insieme dei fenomeni o delle attitudini psichiche. La scienza odierna, però, ci ha dimostrato che il processo mentale non è esclusivo dell'organismo umano, ma si trova in tutte le forme organizzate, fin dove almeno possiamo spingere col microscopio lo sguardo (Cienkowsky, Engelmann). Il fatto psichico si riduce a sensibilità e motilità, e queste non solo accompagnano la vita anche nelle sue più elementari manifestazioni del mondo attuale, ma certamente le furono coeve fino dal suo primordiale apparire, quando si formò il protoplasma. Le due attività sono una sola e medesima cosa con la vita, e nascono e si svolgono con essa, tanto nell'individuo, quanto nella serie: l'ontogenesi e filogenesi morfologica decorre unita indissolubilmente, e non già parallela come alcuni vorrebbero, con l'ontogenesi e filogenesi mentale, poichè questa è null'altro se non un prodotto inseparabile di quella. Sono le nostre tendenze antropomorfiche che trasportarono in natura il dualismo fra la materia e lo spirito, fra la vita ed il pensiero, solo perchè in noi (che vuol dire nell'uomo adulto, di razza alta e di intelligenza coltivata) il fatto di coscienza cade nel « punto di mira » del potere di attenzione, ossia è l'obbietto dell'appercezione.

I processi mentali hanno dunque un'evoluzione, tanto nella coscienza umana (*Antropopsicologia* o *Psicologia* nello stretto senso), quanto nella animale (*Zoopsicologia* o *Psicologia comparata*). Essi sono incomprensibili, del resto, se staccati dai processi corporei o fisiologici, coi quali serbano rapporti costanti, riducibili a leggi matematiche (*Psicofisica*); per cui la scienza dello spirito è in continuazione diretta con quella dell'organismo, come questa a sua volta lo è con quella della materia (o, meglio, della Energia cosmica).

I prodotti dell'attività mentale sono certamente più nobili nell'uomo che negli animali; ma a noi pare del tutto erroneo il fare del fenomeno sociologico un grado qualitativamente diverso e più alto del fenomeno psicologico, fino a dargli la pomposa denominazione di superorganico (Spencer). La mente produce il fatto sociale, come produce ogni altro fatto cosciente, per una necessità biologica. La società umana è nient'altro che un'associazione di esseri mossi da cause risiedenti nell'organizzazione; tanto è vero, che in tutto il regno dei viventi, il vegetale come l'animale, il polipo come l'insetto, il crostaceo come il vertebrato, ci presentano sotto mille guise l'associarsi

di più individui per la conservazione di sè e per quella della specie (*Sociologia comparata*). Nelle società umane ogni psiche singola subisce l'azione delle conviventi; donde una ricchezza d'eterogeneità progrediente dei prodotti mentali collettivi: donde l'evento o fenomeno del linguaggio articolato, l'evento religioso, l'evento etico, l'evento economico, il politico, il giuridico, l'artistico, il conoscitivo. Ma nessuno di questi eventi o fatti sociologici è esclusivo della specie umana, nessuno è sorto di improvviso allo stato adulto; tutti si trovano anche nel resto delle serie dei viventi, tutti si sono svolti nella umanità perfezionandosi a poco a poco ed assumendo, per comunicazione fra le attività psichiche individuali e per trasmissione ereditaria delle loro abitudini, un aspetto sempre più umano. Così (e lo vedremo ampiamente) lo spirito umano non è una forma statica di un potere extranaturale, ma un prodotto dinamico e storico, in altre parole un'evoluzione.

II.

L'unità evolutiva nel sistema sintetico del sapere.

(Filosofia).

Qui mi tocca essere breve, e voi, ne sono convinto, me ne sarete grati. Non discuteremo infatti se la filosofia abbia diritto a considerarsi staccata dalle scienze; io mi sono già espresso altra volta su questo proposito (nella « *Rivista di Filosofia scientifica* », 1881-88), e qui la discussione sarebbe oziosa, dal momento che noi consideriamo la sintesi come il prodotto dell'analisi. Delle due sezioni in cui ogni sistema filosofico è scomponibile, cioè la *Teoria della conoscenza* e la *Teoria dei principii*, la prima evidentemente è un assommarsi sintetico dell'analisi psicologica o subbiettiva; l'altra deriva dall'analisi dei fatti naturali tutti, cioè dallo studio dell'obbiettivo o del reale. La conoscenza umana non va considerata soltanto come la considerò il Kant, cioè nella forma, ma nello sviluppo. In altre parole, l'individuo conosce, solo perchè il potere di conoscere si è lentamente sviluppato nella storia della specie umana: ma le radici del lato logico o conoscitivo si propagano anche al di là della mente dell'Uomo. Conoscere è pensare, e pensare è sentire: la gnoseologia prende dunque di mira soltanto i rapporti fra i fenomeni di coscienza, e questi rapporti sono lo specchio puro e semplice di quel che avviene nel Reale;

per cui il processo logico deriva, secondo che provò l'Hume, da una necessità meccanica.

Che dire poi della Teoria dei principii? L'Evoluzionismo le ha proposto un principio universale che essa deve, lo vogliano o no i metafisici delle vecchie scuole, accettare come tale, o sostituire con altro di eguale valore. Ma la sostituzione non è per ora possibile alla Filosofia odierna: la scelta deve cadere inesorabilmente, come bene ha dimostrato il Sully, fra Evoluzione o Creazione o Emanazione. I due ultimi di questi concetti appartengono evidentemente ad uno stadio inferiore della conoscenza umana; e invero, quanto più questa progredisce, tanto più si restringe la sfera d'azione lasciata al presunto Potere creativo, e si esclude dal mondo reale l'esistenza d'una Volontà estranea alle sue leggi. Anche lo studio dei fatti storici, nei quali si pretendeva vedere le manifestazioni di un intervento extranaturale, non ha fornito un solo argomento in favore dell'ipotesi d'una Provvidenza divina; anzi, l'ha assolutamente bandita dal campo scientifico. Nè migliore per rispetto alla scienza è l'ipotesi degli emanatisti, nata nel mistico Oriente e trasportata fra noi dai nebulosi Neo-platonici, dai Gnostici e dai Cabalisti; basta per condannarla il fatto elementarissimo, che contrariamente al principio informatore dell'Emanazione, le esistenze più imperfette, più semplici e più rozze sarebbero uscite per prime dal « grembo della Divinità ». Dimostrate inaccettabili queste due ipotesi, la dottrina dell'Evoluzione resta sola a dominare nel campo conoscitivo.

La Filosofia, del resto, fino dai suoi primordii storici ha sempre mostrato inclinazione a considerare le esistenze come derivanti le une dalle altre, le più composte dalle più semplici, le più elevate dalle più basse. Essa ha pure mostrato di tendere sempre più verso il concetto unitario del reale; talchè oggi l'unico sistema filosofico vitale e valido è l'Evoluzionismo monistico. Ed è falso che questa sintesi sia solo un prodotto recente. Io già ve lo dissi: essa rimonta fino agli albori del pensiero filosofico, e se ne trovano le prime traccie nei grandi pensatori Greci, specialmente nei Jonii, negli Eleati, nei Pitagorici, negli Atomisti, negli Epicurei; anzi, se ne vedono conati più che trasparenti in Aristotele e negli Stoici. Poi la vediamo rivivere, dopo una lunga notte, nel pensiero dei nostri sublimi genii del Rinascimento, in Telesio ed in Bruno, da cui la ereditano i maggiori filosofi del XVII secolo, da Boehme a Spinoza, da Descartes a Gassendi, da Hob-

bes a Cudworth e a Locke. Si fa ancora più profonda nei materialisti inglesi e francesi del XVIII, cioè in Hume, Priestley, Monboddo, in Diderot, Helvetius, La Mettrie, d'Holbach; e se non appare così schietta, è però presentita anche dai tedeschi, da Leibnitz, da Lessing, da Herder, da Kant, e dai grandi metafisici della prima metà del nostro secolo, cioè, da Schelling, da Hegel e da Schopenhauer. La sintesi monistico-evoluzionistica prorompe, è vero, in tutto il suo splendore solo negli ultimi tempi, ma essa pure è un lento prodotto acquisito: la sua stessa storia è la conferma delle dottrine dello sviluppo graduato. Ne segue che nessuno dei principii generali della Filosofia scientifica può intendersi attualmente fuori del principio evolutivo: la Cosmologia generale è Cosmogonia, come la Biologia generale è Biogonia, come anche la Sociologia generale è Sociogonia.

Resta il problema dei problemi: l'essenza, cioè, dell'Evoluzione, il perchè intimo del processo evolutivo; e qui due soltanto sono le vie aperte al pensiero umano: la meccanica o la teleologica. Per quanto possiamo giudicarne, l'ultima via non ci conduce in avanti, ma ci fa retrocedere, poichè chi dice teleologismo dice antropomorfismo. Ammettendo una finalità nell'Evoluzione, il problema cosmico non si semplifica nè si risolve, ma si avviluppa nuovamente e si sposta; ed i tentativi di conciliazione fra il punto di vista meccanico e il teleologico, sebbene compiuti da uomini illustri quali Lotze, Ulrici ed Hartmann, non furono fin qui molto felici. L'Evoluzione, come dissero Czolbe, Noirè ed Angiulli, è necessità, non fine: ciò che si svolge ha in sè stesso le ragioni dello svolgimento, e non le riceve nè le ricerca dal di fuori. Nè il processo evolutivo è cosciente, perchè la coscienza è un prodotto di evoluzione, non già l'Evoluzione stessa. Per questo motivo l'Io di Fichte, l'Idea di Hegel, la Volontà di Schopenhauer, l'Incosciente di Hartmann, lo Spirito-sostanza di Clifford, l'Intelligenza di Murphy, la Fantasia di Froschhammer, l'Unità senziente di Caporali, sono a riguardarsi monete filosofiche a corso forzoso, di valore poco diverso da quello del Dio emanante degli Indiani. Probabilmente noi ci contentiamo di parole là dove non possiamo ancora formulare dei concetti: ma tutta la storia del pensiero umano ci porta a considerare il punto di vista meccanico come il solo che il concetto monistico possa assumere logicamente.

Torino, 1888. Prof. E. MORSELLI.

Studî di Biologia

LA TRASFORMAZIONE SPERIMENTALE

DELLA

SPECIE MICROBICA(*)

La bacteriologia sperimentale, nata colle ricerche risguardanti l'origine dei bacterii, passò in medicina per dimostrare che ogni malattia infettiva vien causata da un microbio specifico. In questo campo le esperienze bacteriologiche si sono fatte talmente numerose, da fornirci una serie di risultati, fra i quali alcuni coordinabili tra loro in modo da dover logicamente concludere alla *trasformazione della specie microbica.* È questa la novità scientifica di cui intendo trattare, essendo essa molto importante in questi momenti di pieno transformismo. Sarò breve in confronto alla vastità del tema, e ancora mi limiterò nella scelta degli argomenti opportuni al suo svolgimento, stante la scarsità dello spazio di cui dispongo.

I.

Molto si è detto e si dice ancora intorno alla specie nei bacterii, alcuni ammettendola come in tutti gli altri esseri viventi, altri negandola; alcuni sostenendo la sua immutabilità o fissità, altri la sua mutabilità o trasformazione. Per alcuni vi sono distinte specie bacteriche, per altri non vi è che un'unica specie di bacterii.

Secondo Naegeli (1), la medesima specie, nel seguito delle generazioni, prende successivamente forme differenti, variabili, dissimili morfologicamente e fisiologicamente. Nei corsi annuali

(*) Prelezione al Corso libero di Protistologia medica, letta nella R. Università di Pavia, addì 19 novembre 1888.

(1) Naegeli, *Die niederen Pilze.* Münich, 1877.

o secolari, una di queste forme acquista la proprietà di produrre l'acidità del latte, un'altra di fare acido butirrico nei cavoli salati, una terza di guastare il vino. Infine, se ne vedono altre che alterano l'albumina, che decompongono l'urea, che colorano in rosso le materie alimentari contenenti amido. Le stesse forme dànno il tifo o la febbre ricorrente, o il cholera, o la febbre intermittente. Billroth (1), prima ancora di Naegeli, aveva riunite numerose e varie forme in una specie unica, chiamata *Coccobacteria septica*.

Per Schmidt uno stesso microbio può presentarsi sotto due stati differenti: quello di spora analogo al coccus, e quello adulto di bacterio, di bacillo o vibrio (2). Schmidt fa osservare che Miquel, nelle sue ricerche sulle polveri atmosferiche, non ha mai trovato spirilli, così frequenti nelle macerazioni anatomiche; ciò che parrebbe provare essere lo stato di spirillo proprio a queste infusioni. Secondo il mezzo nutritivo in cui si sviluppano, alcuni microbi, come per esempio il *bacterium aceti*, allungano i loro filamenti e passano allo stato di *leptothrix; il bacillo cholerigeno* di Koch, coltivato nel brodo, si trasforma in vibrio e in lunghi spirilli, e così via via. Senza voler ritornare, continua lo stesso autore, all'opinione di Hallier, che faceva derivare tutti i Schizofiti dal *Penicillium*, è difficile tuttavia sottoscrivere alla specificità assoluta delle forme bacteriche, quale l'hanno sostenuta Pasteur, Cohn, Koch. È probabile, come disse Cohn (3) stesso, che certe specie ed anche certi generi non siano che stadii di sviluppo d'un solo e medesimo parassita. Schmidt pertanto ammette il *polimorfismo* nei bacterii; e come lui, altri ancora, sotto la medesima denominazione, o sotto quella di *pleomorfismo*, ritengono non esservi in natura che un numero assai limitato di forme bacteriche specificamente distinte, ciascuna delle quali potrebbe rivestire, come vero proteo, tutta una serie di forme secondarie dipendenti dall'ambiente che loro sarebbe offerto.

Dubief (4) invece non ammette che alcune specie capaci

---

(1) Billroth, *Untersuchungen über die Vegetationsformen der « Coccobacteria septica »*. Berlin, 1874.

(2) Schmidt, *Microbes et maladies*. Paris, 1886.

(3) Cohn, *Untersuchungen über die Entwickelungsgesch. der mikroscop. Algen und Pilze* (« Nov. Act. Leop. Acad. », 24, 1842), *Untersuchungen über Bacterien* (« Beitr. z. Biologie », tom. I, II, III).

(4) Dubief, *Manuel pratique de Microbiologie*. Paris, 1888.

di un certo grado di *polimorfismo*, ch'egli chiama *apparente*, e possono dare forme d'*involuzione*, come si trova per esempio nel *Bacillus anthracis*, insieme però colle specie le più naturali; tuttavia, egli soggiunge, le forme d'involuzione non sono realmente distinte, ma semplicemente dovute ad un vizio di nutrizione, ad una sorta di mostruosità del bacterio, perchè basta ristabilire le condizioni nutritive ordinarie per ricondurre tutte queste forme alla normale.

De Bary (1) distingue le specie *uniformi* e le *polimorfe*. Le prime sono quelle in cui le medesime forme ritornano successivamente, con variazioni individuali senza importanza; e per quanto s'abbia poca abitudine all'osservazione scientifica, si può facilmente distinguerle, anche non conoscendo che una parte solamente di quelle che costituiscono tutto il loro insieme. Ne è per lui un buon esempio il suo *Bacillus megatherium*, forma endospora, la cui spora dà origine ad un primo bastoncino mobile, che, per divisioni successive, produce tutto un seguito di generazioni bastonciniformi, fino a quelle che ritornano alla formazione delle spore. Le seconde sono quelle che, in organi dello stesso nome, possono prendere forme differentissime, sia per l'azione di cause esterne note e che si possono sperimentalmente far variare a volontà, sia per l'azione di cause interne, che sfuggirono fin qui a qualunque analisi. Ne sono esempi, oltre la *Beggiatoa*, anche la *Crenothrix Kühniana*, i cui filamenti si sezionano spesse volte nel senso trasversale, in frammenti che restano in libertà nell'interno del liquido e vi si ammassano in fiocchi. Qualche volta essi possono continuare a dividersi fino a raggiungere la forma di cellule d'egual diametro in tutti i sensi, e finiscono anche per prendere un contorno circolare assai regolare. Nei grossi filamenti, le parti che si staccano prendono soventi volte la forma d'un disco rettangolare pochissimo voluminoso, che si divide in seguito nel senso stesso della lunghezza del filamento, in piccole cellule attondate; queste qui si separano dal disco e divengono libere in seguito ad una gelificazione che si produce longitudinalmente; oppure è alla sua sommità solamente che il disco si gelifica, per lasciar passare le piccole cellule che sono messe in libertà, sia a causa del semplice allungamento del filamento che le porta, sia in seguito ad un movimento che loro è proprio. La

(1) De Bary, *Vorlesungen über Bacterien*. Leipzig, 1885. (Tradotto in francese ed annotato da Wasserzug. Paris, 1886).

forma di queste piccole cellule condurrebbe a dar loro il nome di *bozzoli;* ma il loro sviluppo ulteriore ci fa conoscere che esse sono *spore.* Queste cellule infatti, poste nell'acqua di palude, sono suscettibili di svilupparsi e di riprodurre filamenti identici a quelli che loro hanno dato origine. Esse possono d'altra parte, pur conservando la loro forma di bozzolo, moltiplicarsi, secernendo una grandissima quantità di mucilagine esterna, e formare zooglee che sono d'una piccolezza estrema, oppure al contrario, che raggiungono fin quasi un centimetro di diametro. Le specie *polimorfe,* conclude De Bary, differiscono dalle specie relativamente *uniformi,* per uno sviluppo a stadii più variati, più netti; ma le proprietà della specie non si applicano meno alle une che alle altre.

II.

Prima della teoria dell'evoluzione, i *criterii* invocati come infallibili per la specie erano quelli della *rassomiglianza* degli individui e del loro *accoppiamento fecondo.* Il primo criterio è *anatomico,* riferendosi la rassomiglianza alla forma degli individui; il secondo è *fisiologico* e propriamente *genetico.*

Linneo nel suo *Systema naturæ* disse che: *Species tot sunt diversæ, quot diversas formas ab initio creavit infinitum Ens.* Ma negli ultimi anni della sua vita scrisse anche: *Omnes species eiusdem generis ab initio constituerint speciem, sed postea per generationes hibridas propagatæ sint.* Dichiara quindi che non avrebbe nessuna ripugnanza ad ammettere che tutte le specie d'un medesimo genere potrebbero non essere altro, in origine, che varietà d'una specie principale, e che esse si sono in seguito moltiplicate per generazioni ibride. Mentre adunque Linneo ammette dapprima la creazione sovranaturale e la fissità della specie, in seguito asserisce coll'ibridismo che la produzione di quelle nate per questa via si spiega per mezzo di cause meccaniche, fisiologiche, in una parola che esse hanno una origine puramente naturale. Parole di Linneo sono anche queste: « Per molto tempo ho nutrito il « supposto, e non oso presentarlo che come una ipotesi, che « tutte le specie d'un medesimo genere non ne avessero costi« tuito dapprima che una medesima, la quale si è diversificata « per via dell'ibridismo. Non c' è dubbio che ciò non venga ad « essere una delle grandi preoccupazioni dell'avvenire e che

« non vengano istituite numerose esperienze per convertire « questa ipotesi in un assioma che stabilisca essere la specie « opera del *tempo* ». Quest'ultima sua espressione, dice Mathias Duval (1), è pressapoco esattamente la formola del transformismo attuale; ed aggiunge che certamente da quest'ipotesi, emessa di passaggio e senza discussione, vi ha un gran tratto per arrivare fino alla dottrina transformista attuale co' suoi ammassi di prove tolte dall'anatomia comparata, dalla paleontologia, dall'embriologia, dall' esperimentazione, ecc. Ma non è meno interessante vedere uno dei principali fondatori della fissità della specie confessare così ingenuamente d'essere pronto ad abbandonare questa dottrina; e ne doveva essere così, svolgendosi l'intelligenza del naturalista necessariamente verso concezioni filosofiche e ravvicinamenti assai significativi, man mano che i fatti gli divenivano più esattamente noti. E, come disse la signora Clemence Royer (2), l'illustre classificatore, partito da un dogma tradizionale, arrivò, quantunque tardi, alla vera scienza, a quella che non si rileva che da sè stessa e dai fatti.

Non solo Linneo, ma, come lo fa osservare Vianna de Lima (3), anche Buffon, Lamarck e Geoffroy-Saint-Hilaire furono dapprima partitanti dell'inalterabilità delle specie; non è che più tardi, quando furono colpiti sempre più dalla variabilità delle forme e dall'evidenza della figliazione diretta degli esseri attuali da quelli delle epoche anteriori, che entrarono nella via del transformismo.

Cuvier, dopo aver definita la specie, essere cioè la *riunione di individui discesi l'uno dall'altro o da parenti comuni e da quelli che a loro rassomigliano tanto quanto essi si rassomigliano tra loro,* dovette suo malgrado confessare l'insufficienza del criterio di rassomiglianza; ciò che faceva già ammettere implicitamente la possibilità di sua trasformazione.

Rimasto il solo *criterio fisiologico,* ossia dell'accoppiamento indefinitamente fecondo, la specie venne allora così definita: *una collezione di individui capaci di dare, accoppiandosi, prodotti regolarmente e indefinitamente fecondi.* Ma il transformismo, dopo aver dimostrato che questo criterio è, in molti

(1) Mathias Duval, *Le Darwinisme.* Paris, 1882, pag. 32 in nota.

(2) Clemence Royer, citata da M. Duval, loc. cit. pag. 32.

(3) Vianna de Lima, *Exposé sommaire des théories transformistes de Lamarck, Darwin et Haeckel.* Paris, 1886.

casi, falso e contradditorio, perchè individui di specie ed anche di generi differenti possono dare, unendosi, prodotti indefinitamente fecondi, e d'altra parte individui della medesima specie possono dare prodotti che non tardano a divenire incapaci di generare discendenti, unendosi coi loro diretti antenati; dopo aver dimostrato che in molti altri è inapplicabile, come nel caso delle specie allo stato fossile, in quello della partenogenesi, della metagenesi, ecc.; e che in altri casi ancora è senza valore, indifferente; il transformismo, ripeto, vi sostituì il *criterio della figliazione degli esseri e delle specie organiche*, che in realtà non sono altro che *gruppi di individui di più in più organizzati e differenziati nel seguito dei tempi*, collezioni di esseri che hanno cominciato con un'origine la più semplice. Una delle più comprensive definizioni di specie, date dai transformisti, è quella di Haeckel: La specie è *l'insieme di tutti i cicli di generazione che presentano le stesse forme nelle identiche circostanze.*

III.

Fra le obbiezioni mosse al transformismo, si indicò la presenza di organismi inferiori, anzi dei più inferiori, nell'epoca contemporanea, a fianco di tipi che raggiunsero un altissimo grado di perfezione relativa. Ma in proposito si è fatto osservare che la maggior parte di loro, essendo sottratti all'azione di ogni lotta per la vita a causa dell'estrema semplicità di loro struttura e delle loro condizioni biologiche, non hanno mai potuto progredire. Quale vantaggio, dice Darwin(1), potrebbe avere un infusorio, se fosse dotato d'una organizzazione elevata? E se queste forme viventi non hanno nessun vantaggio a progredire, esse non faranno nessun progresso, o progrediranno solamente sotto leggieri rapporti in seguito all'azione elettiva che tende ad adattarli di meglio in meglio alle loro condizioni d'esistenza, ma non a cangiare queste condizioni: di modo che esse possono rimanere nella loro inferiorità attuale per un seguito indeterminato di epoche geologiche. Infatti, noi sappiamo dalla paleontologia che parecchie forme le meno elevate della serie organica, come i Rizopodi e gli Infusorî, sono rimasti per immensi periodi pressapoco nello stato in cui noi li vediamo oggigiorno.

---

(1) Darwin, *Variazione degli Animali e delle Piante*, trad. ital., Torino.

Un organismo inferiore che assumesse un'organizzazione più complessa, si troverebbe allora a combattere con quelli che lo hanno sorpassato, e che sono meglio armati per la lotta. Come nella nostra società vi sono quelli progrediti e quelli che rimasero indietro, così a fianco degli esseri superiori vi possono essere ancora gli inferiori. Come nella nostra società, per il fatto che certi individui, montando in alto, lasciano posto a quelli che rimangono in basso, e questi vi si adattano; così anche negli altri esseri viventi, quelli che non progredirono s'adattarono al loro stato d'inferiorità. E, come me ed i miei distinti allievi professori Corrado Parona e Giacomo Cattaneo, ammette pure M. Duval che non solo sussistono esseri inferiori, ma se ne producono per un fatto di regresso e di degenerazione. E possiamo dire che tanto lo stato stazionario, quanto la degradazione sono di vantaggio per gli organismi inferiori.

Ricordando poi che gli esseri viventi non sono disposti secondo una scala lineare di perfezionamento, ma sibbene sotto forma di un albero estremamente ramificato, su cui, per lo svolgimento indipendente di ciascun ramo, vi sono e gli inferiori rudimentali e i superiori molto sviluppati; non farà meraviglia la coesistenza attuale degli esseri inferiori coi superiori. Il solo fatto, scrive Perrier (1), dell'esistenza ancora di Protozoi, e del loro gran numero, ci mostra che tutte le forme viventi non sono suscettibili d'una evoluzione progressiva, o per lo meno non hanno incontrato le circostanze proprie a questa evoluzione. È perciò che noi possiamo, mediante i soli animali attuali, ricostituire, in un modo quasi completo, serie assai analoghe alle serie genealogiche che potrebbe fornirci la paleontologia. Sembra anche che le lacune di queste serie sieno sempre minori mano mano che si discende dai termini superiori ai termini inferiori di ciascuna di esse. Così i Protozoi attuali formano serie talmente complete che tutti quelli che hanno studiate le loro classi le più numerose, quelle dei Radiolarj e dei Foraminiferi, sono arrivati concordi alla conclusione che non vi sono *specie* in queste classi, ma semplicemente *forme* più o meno persistenti, tra le quali si potrebbero trovare tutti i passaggi possibili.

Finora, continua Perrier, non si è potuto constatare in questi esseri una vera riproduzione sessuale. Se realmente vi

(1) Perrier, *Le transformisme*. Paris, 1888.

è tale mancanza, se essi si moltiplicano solamente a guisa di barbatelle, si comprende come tutte le loro forme non possano fissarsi; tutte le variazioni individuali si trasmettono senza che nessuna variazione contraria venga a far loro ostacolo. Non si conoscono con certezza Foraminiferi al di là del Siluriano e Radiolarj al di là del Carbonifero, ciò che non ha nulla di strano essendo data la piccolezza e la delicatezza del guscio o dello scheletro di questi animali. Ma dopo la loro apparizione queste forme inferiori sembrano sempre aggirarsi nel medesimo cerchio. Se però i Foraminiferi, come risulta dagli studi del Carpenter (1), non hanno progredito per essersi adattati a condizioni di vita semplicissima, pure esistono in loro numerosissime variazioni che raggiungono gradi molto pronunciati, e son legate tra loro per mezzo di tutte le forme intermediarie possibili. Noi ci troviamo perciò, dice M. Duval, in presenza di un caso in cui, per il fatto della non distruzione dei tipi intermediarî, possiamo cogliere tutti i gradi di figliazione tra la varietà, la razza, la specie, il genere ed anche la famiglia. Si spiega pertanto come D'Orbigny e gli altri classificatori di Foraminiferi abbiano potuto dividere le differentissime forme di questi esseri in famiglie, generi e specie. Tuttavia tra loro, lo ripetiamo, si trovano tutte le forme intermediarie ancora viventi attualmente, e probabilmente perchè in questi organismi la lotta per l'esistenza non fu così viva per condurre all'estinzione di forme originarie e di forme intermediarie, come avvenne per la maggior parte di altre specie animali e vegetali, ed in modo particolare poi per le razze domestiche.

Da alcune mie ricerche di confronto tra i Protozoi viventi sui muschi degli alberi ed i Protozoi acquatici, risulta che variazioni e quindi adattamenti sono possibili nella classe dei Lobosi; e a questa conclusione arrivano le recenti ricerche intorno ai Protisti dei muschi, fatte dalla sig. Maria Sacchi, laureata in scienze naturali ed addetta al mio laboratorio per il perfezionamento in Protistologia. La variabilità quindi, che conduce alla transformazione, si osserva negli esseri inferiori come nei superiori. Solamente la prodigiosa fecondità loro, e perciò l'eredità, rende la variazione debole e d'una estrema lentezza.

---

(1) Carpenter, citato da M. Duval, loc. cit., pag. 406.

IV.

Carlo Darwin, essendosi tenuto nel campo dei Metazoi per studiare la mutabilità della specie, ha lasciato libere simili ricerche in quello dei Protisti, nel quale si portarono particolarmente gli antitransformisti della specie bacterica. E mentre le esperienze negli esseri superiori contribuirono ad assodare la dottrina della discendenza loro gli uni dagli altri, nei Bacterj complicarono, fra le altre, la questione della specie; la quale, alla sua volta, fu ancora maggiormente complicata dalla patologia. È questa una pagina della storia bacteriologica, che meriterebbe d'essere letta se non fosse molto lunga; tuttavia io non posso tralasciare di qui riferire in succinto le cose principali in essa contenute.

De Bary nelle sue lezioni sui Bacterj, trattando della specie in questi esseri, incomincia col dire: si sa che le *specie* si distinguono per il loro *modo di sviluppo*. Questo critèrio, non adoperato dagli antichi specisti, fu messo avanti per l'appunto quando si approfondirono gli studi intorno agli esseri inferiori. Più di vent'anni fa venne ricordato dal mio illustre maestro prof. Giuseppe Balsamo-Crivelli (1), allorchè faceva, con me, ricerche di bacteriologia sperimentale, che io ebbi l'onore di continuare coll'illustre prof. Giovanni Cantoni (2). Ma proseguendo con De Bary: si dà il nome di *specie all'insieme degli individui e delle generazioni che, durante tutto il tempo che si possono sottomettere all'osservazione, presentano entro limiti di variazione empiricamente definiti un'evoluzione sempre simile e ripetentesi periodicamente.* E qui, colla parola evoluzione s'intende l'insieme delle forme successive che presenta un essere vivente nei differenti stadi del suo sviluppo completo. Queste forme sono i segni che ci permettono di riconoscere e di distinguere ciascuna specie. E più avanti, dopo d'aver ripetuto che la specie non può essere distinta sicuramente e non può essere sicuramente definita che per la via

(1) Balsamo-Crivelli e Maggi, *Sulla produzione di alcuni organismi inferiori* (« Mem. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett. », vol. x, i della serie iii, con una tav.). Milano, 1867.

(2) G. Cantoni e Maggi, *Esperienze relative alla produzione degli Infusori* (*Bacterj*) nei « Rend. Ist. Lomb. di Sc. e Lett. » dal 1867 al 1878 inclusivo.

tutta intera del suo sviluppo, ossia dello sviluppo successivo delle forme che si fanno seguito l'una all'altra, aggiunge: *quelle forme che vengono più tardi, nascono da quelle che sono venute più presto e sono parti di quelle prime.* Esse sono dunque con queste, ad un momento qualunque, in una continuità ininterrotta, anche quando esse arrivano più tardi a separarsene. Non si può dunque dimostrare che una forma appartiene ad uno degli stadi d'un certo sviluppo, che dimostrandone previamente la sua continuità con tutte le forme di questi stadi. Ogni altro tentativo di stabilire il posto che deve occupare una data forma nella vita della specie, sarà illusorio. E più avanti ancora, De Bary aggiunge: in generale si è arrivati a questa conclusione, che *la questione della specie in questi esseri devesi trattare, per il momento, nell'istesso modo con cui la si tratta in tutti gli esseri viventi.* Per i Bacterj in particolare resta ancora molto da fare per risolvere questa questione, ed è già qualche cosa se la possiamo intavolare. Ciò scriveva nel 1885.

Dubief, nel suo *Manuale pratico di Microbiologia,* stampato verso la metà del corrente anno, dice che la distinzione delle specie nel gruppo dei bacterii ha dato e dà ancora luogo a numerose discussioni, la di cui origine è senza dubbio in un errore d'osservazione assai comune nel mondo medico, quello cioè di voler classificare questi piccoli organismi mediante i caratteri morfologici del bacterio stesso o delle sue colture. La vera distinzione scientifica d'una specie risiede nell'*insieme dei caratteri evolutivi, ossia nell'insieme delle forme successive che prende un essere a differenti stadii del suo sviluppo completo.* Ripete con ciò il concetto de' suoi predecessori, che abbandonarono il concetto antico della specie. Ma vi ha, si domanda egli, una *fissità assoluta* delle specie bacteriche? Non sono esse le fasi successive d'un medesimo organismo, e non possono esse trasformarsi le une nelle altre? E tosto si risponde: se le cose fossero così, i bacterii farebbero eccezione a questa regola stabilita dall'osservazione quotidiana, poichè nel tempo, di cui disponiamo per l'osservazione, non si è mai veduta una specie animale o vegetale trasformarsi in un'altra. È dunque necessario d'ammetterne la fissità.

Prendiamo ancora un altro punto della scienza biologica riguardante la specie bacterica. Dopo che Pasteur (1) stabilì

---

(1) Pasteur, *Mémoires sur les diverses fermentations.* (« Compt. Rend. Acad. des Sciences », dal 1857 in avanti).

i rapporti di causalità fra fermentazioni e Bacterii, per modo che ad ogni fermentazione corrisponderebbe un organismo speciale, il Davaine (1), riprendendo i suoi studii sul carbonchio, giunse a stabilire con una serie di esperienze che la malattia era dovuta certamente a Bacterii che si trovavano abbondantemente nel sangue degli animali infestati. Pertanto *l'azione sull'ambiente*, in cui vivono i Bacterii, divenne un loro *carattere specifico* di primo ordine. Secondo Pasteur, allorchè un bacterio ottenuto puro, provoca, in un ambiente determinato, una fermentazione ed un'azione chimica speciale, che si può riprodurre di nuovo nelle culture pure, esso dev'essere considerato come una *vera specie*. Tuttavia questo carattere non può servire ad una determinazione assoluta, inquantochè parecchie specie possono avere un'azione simile. D'altra parte, Koch (2) fissa le seguenti condizioni per dichiarare patogeno un bacterio: 1° Che esso si sia trovato nei tessuti o nei liquidi dell'organismo umano o di animale ammalato o morto della malattia; 2° Che il microbio coltivato al di fuori del corpo infestato dev'essere riprodotto nella coltura per parecchie generazioni successive, in modo da ottenere il *microbio specifico* puro, quindi senz'altra materia proveniente dal corpo che l'ha primitivamente dato; 3° Che colla inoculazione del microbio delle culture pure in organismi sani, ma disposti alla malattia, si riproduca la malattia co' suoi sintomi e colle sue lesioni caratteristiche; 4° Che il microbio inoculato nell'organismo sano vi si moltiplichi in modo da ritrovarsi la medesima specie molto numerosa. Se non sono molti i bacterii che abbiano soddisfatto a queste condizioni, è però certo che tali sono, per es. nell'uomo, quelli del carbonchio e della tubercolosi. Ma la *distinzione assoluta* fra *bacterii patogeni* e *non patogeni* è dessa legittima?

Il Dubief risponde che, quantunque questa divisione sia quasi universalmente accettata, pure, osservandola da un punto di vista generale, essa è falsa e piena d'ambiguità. Infatti l'esperienza mostra che un bacterio, che è patogeno per una specie animale, non lo è per una specie vicina; inoltre la sua azione patogenica varia col variare della via d'assorbimento o colle condizioni nelle quali si pone l'animale in esperienza. Per es. il

(1) DAVAINE, *Sur la maladie charbonneuse.* (« Comp. Rend. Acad. des Sciences », tom. 57, 1866, e tom. 84, 1877).

(2) KOCH, *Untersuchungen über die Aetiologie der Wundinfectionskrankheiten.* Berlin, 1878.

coniglio prende il carbonchio inoculato, e non quello spontaneo; il pollo non prende il carbonchio se non lo si raffredda; e se, una volta infestato, lo si lascia riscaldare, il bacillo non è più patogeno. Si vede dunque che l'azione patogenica d'un bacterio è lungi d'essere assoluta, e noi ci troviamo qui davanti alla questione capitale *dell'influenza dell'ambiente.*

Duclaux (1) dice che è il microbio che è specifico, e non la malattia. Ma alla specificità assoluta d'un microbio patogeno, Dubief fa delle riserve. Un bacterio non è specifico d'una malattia che in certe specie animali, e in determinate condizioni. Secondo lui, è la *natura delle lesioni* che determinerà la *specificità patogenica*; un bacterio sarà specifico, allorchè introdotto in organismi differenti, ma favorevoli al suo sviluppo, produrrà *lesioni identiche* sia del sangue, sia degli organi. I Bacterii patogeni considerati dapprima quali *parassiti* e distinti questi in *obbligatorii* per non poter vivere al di fuori dell'organismo che a loro serve di substrato, ed in *facoltativi*, perchè viventi anche fuori del loro organismo ospite e pullulanti in ambienti puramente artificiali; in oggi non sarebbero più tali, perchè, secondo Dubief, non si troverebbe tra i bacterii patogeni una sola specie che sia *rigorosamente parassitaria.* Ma dove va a finire il concetto della specie bacterica?

Secondo Macè (2), per stabilire le specie in esseri così semplici, bisogna tener conto di *tutti i caratteri* che si possono osservare, e seguirne intieramente, se è possibile, lo sviluppo. La forma, le dimensioni, il modo di accrescimento e di divisione, la produzione di inviluppi spessi e gelatinosi, alcuni segni particolari nel caso della sporagonia, la forma e lo sviluppo delle colonie in mezzi diversi, l'azione fisiologica, le esigenze particolari, come di aerobiosi o di anaerobiosi, forniscono, in proposito, dati preziosi. Infine, l'azione sull'organismo animale può rendere eccellenti servigi. La nocevolezza o l'innocuità per l'organismo e sopratutto pel tale o tal'altro animale, solamente però d'esperienza; la natura, la situazione, l'estensione delle lesioni, fanno sovente distinguere specie, di cui i caratteri di forma e di cultura sono identici.

Riassumendo, ancora secondo Macè, *allorchè si è isolato un bacterio che, alla fine di parecchie generazioni, si riproduce sempre identico a sè stesso, di cui si è osservato lo sviluppo da*

---

(1) Duclaux, *Le microbe et la maladie.* Paris, 1886.

(2) Macè, *Traité pratique de Bactériologie.* Paris, 1889.

spora a spora, di cui le proprietà fisiologiche sono costanti nelle medesime condizioni, si è in diritto di affermare che si è in presenza d'una vera specie. Ma tosto soggiunge: la costanza dei caratteri messi in prima fila non è assoluta. Bisogna tener calcolo della parte grandissima che, rispetto a loro, vengono ad avere le *condizioni di vita*, se non si vuol essere condotti a separare esseri che vanno considerati come simili.

Facciamo punto senz'altro, per lasciare liberi i commenti intorno a questo caos di idee; e veniamo al nodo della questione.

V.

Uno dei mezzi per studiare i Bacterii, e che attualmente è in auge, è quello delle *culture*. Con esse si isolano questi microrganismi, si fanno crescere e moltiplicare, quindi si osserva il loro sviluppo. Inoltre, modificando gli ambienti o le condizioni fisiche, si arriva, colle culture, all'attenuazione dei virus ed alla fabbricazione dei vaccini. Tuttavia non basta coltivare questi esseri con substrati inorganici ed organici, liquidi e solidi; bisogna inocularli in animali diversi e in diverse loro parti, perchè ciascun animale e ciascuna sua parte diventa un substratum di cultura pei Bacterii, il quale può offrire dei dati interessanti a conoscersi.

A queste diverse condizioni materiali costituenti i terreni di vegetazione dei Bacterii, vanno aggiunte le condizioni dell'ambiente entro cui trovansi i terreni stessi, quali: calore, freddo, umidità, luce, pressione atmosferica, ecc.; condizioni che possono essere più o meno favorevoli alla vita dei Bacterii che si coltivano. Se non di tutti poi, di molti però conosciamo l'azione che alla lor volta esercitano i Bacterii sull'ambiente in cui vivono, ed i prodotti che in tali circostanze si vengono ad avere. Ora, vi sono Bacterii, i quali furono completamente studiati sotto questi diversi punti di vista, e, fra gli altri, si può ricordare il *Bacillus anthracis, Bacillus subtilis, Bacillus megatherium, Bacillus butyricus*, ecc.

Duclaux, considerando i diversi risultati sperimentali relativi al bacteridio carbonchioso, e particolarmente quelli che si riferiscono alla sua virulenza, così si esprime: non assistiamo noi forse al mistero della creazione d'una specie nuova? Questi bacteridii fissati nel loro grado di attenuazione conservano, egli

è vero, pressapoco la forma e le dimensioni del bacteridio carbonchioso; tutt' al più essi sono un po' più gracili, un po' più granulosi; i loro fiocchi, invece di riempiere il liquido a guisa di fiocchi di molle ovatta, si riuniscono di preferenza in fardelli più densi aderenti alle pareti. Ma gli uni possono uccidere un bue, altri solamente un coniglio, altri essere inoculati senza danno agli esseri i più fragili; e ciascuno di loro ha i suoi soggetti alla giurisdizione e trasmette a' suoi discendenti le sue qualità e la sua quantità di potenza. Non c'è bisogno d'altro, sembra, per caratterizzare una specie, e vi sono certamente negli animali acquatici, al di fuori del mondo dei microbi, specie i di cui caratteri differenziali non sono nè più precisi, nè meglio accurati.

Ma ciò sarebbe un arrestarsi, osserva il Duclaux stesso, ad una veduta incompleta delle cose, e l'idea di lotta, presente a tutti i gradi di questo studio, ci conduce a tutt'altra conclusione. Per mettere in giuoco queste diverse virulenze, questi pretesi caratteri specifici, bisogna indirizzarsi non a liquidi inerti che non lasciano nulla apparire, ma ad esseri viventi, pei quali un meccanismo delicato fa dipendere il grande risultato che colpisce i nostri occhi da una variazione fisiologica troppo debole per essere specifica. Di due bombe lanciate da un medesimo posto una esplode e produce un disastro, l'altra non esplode punto. Tuttavia si è ben cercato di farle simili; ma un indiscernibile difetto di costruzione fa aver loro delle parti e produrre degli effetti assai diversi. Lo stesso per il risultato d'una inoculazione carbonchiosa. Virulentissima, il montone d'Algeria vi resiste, ma il montone di Francia ne muore. Eppure sono sempre montoni, e la differenza d'azione d'un medesimo bacteridio non autorizza a disporli in due specie differenti. Così pure non si ha il diritto di fare due specie, di bacteridio virulento, e di bacteridio attenuato che non uccide lo stesso montone. Non sono neanche, propriamente parlando, due razze, perchè le razze conservano e fissano assai solidamente le loro qualità particolari. Nei bacteridii al contrario la virulenza è allo stato di variazione incessante, e non è assolutamente immutabile anche quando viene nel miglior modo trasmessa per via d'eredità.

Al confronto delle due bombe, si può contro-osservare che se una esplode e l' altra no, ciò può dipendere dal terreno su cui cadono, ed il montone d'Algeria può essere un terreno diverso da quello di Francia; che se l'esplosione dell'una e non

dell'altra bomba dipende da un difetto di fabbrica, questo difetto, sia pure indiscernibile, ma per gli effetti che produce, diventa una caratteristica abbastanza importante per distinguere l'una dall'altra bomba.

Ma continuiamo. Si può affermare, dice Macè, colla più grande probabilità, che nei Bacterj esistono *vere specie a caratteri fissi*, riproducentisi e perpetuantisi senza variare. Tuttavia non può tacere che le *condizioni esteriori*, quelle dell'*ambiente* sopratutto, influiscono considerevolmente sulla forma, come anche sulle proprietà fisiologiche di molte specie. Si deve pertanto ammettere, ed egli insiste sopra questo punto assai controverso oggigiorno, che vi è per ciascuna specie una *forma* in certo qual modo *normale*, una sorta di *mezzo termine* intorno al quale si possono produrre, solamente entro limiti ristrettissimi, *variazioni* in più o in meno, ma al quale la specie *ritorna* sempre, allorchè la si ponga in determinate condizioni di vita.

Ebbene, se si coltiva virulento il bacillo del carbonchio in un brodo addizionato di $^1/_{600}$ d'acido fenico, esso perde progressivamente la sua forma (1); i suoi filamenti divengono più rari, più corti, e si sviluppano in grumi sulle pareti del vaso; la virulenza decresce progressivamente, e alla fine di dodici giorni la cultura in brodo fenicato non è più virulenta pel bue o pel montone, ma uccide ancora la cavia ed il coniglio; alla fine di 25 giorni la cultura ha cessato di essere virulenta anche per la cavia ed il coniglio. I bacilli così attenuati, posti in un mezzo favorevole e non tossico, danno origine indefinitamente a generazioni di bacilli pure attenuati come i progenitori.

Il *microbio del cholera dei polli*, allorchè vive nel sangue della gallina o ne' suoi tessuti, gode efficacia di fermento, ma, coltivato all'aria libera, alla superficie d'un liquido, assorbe l'ossigeno dell'aria, e quest'ossigeno che trova in abbondanza e a dosi non in proporzione coll'alimentazione di cui dispone, lo brucia in realtà. Tuttavia, prima di arrivare a questa distruzione completa, il microbio del cholera dei polli passa per *gradazioni di virulenza* sempre minori o più tenui. Ora, se a ciascun grado di virulenza si semina il microbio in un mezzo favorevole, in cui sia sottratto all'azione nociva dell'ossigeno, si hanno

(1) Per le esperienze citate in questa lettura, si veggano oltre i lavori di Pasteur, Chamberland e Roux, Duclaux (loc. cit.) e Bordier: *Les microbes et le transformisme* (« Revue scientifique » n. 16, 21 avril, 1888).

microbj del grado di virulenza, ossia del grado di attenuazione nella virulenza, preciso a quello in cui erano discesi i loro parenti.

Ma v'ha ancora di più. Allorchè si impedisce al bacillo carbonchioso di riprodursi per spore, ponendolo in un mezzo determinato, si ottengono unicamente, per scissiparità, bacilli simili ai generatori. E questi bacilli, posti poi in un mezzo riputato favorevole alla sporulazione, non producono mai spore, ma continuano a riprodursi unicamente per divisione.

Questi, non sono forse risultati sperimentali che comprovano la trasformazione della specie? I due grandi fattori della trasformazione della specie, l'adattamento cioè e l'eredità, non sono forse anche qui in azione? — Si dice che la *spora*, che perpetua la specie, che la continua veramente, non si attenua mai; le differenti generazioni, escite da spore, non varieranno mai dai loro caratteri. Ora, se le *spore del bacillo carbonchioso* si pongono per un certo tempo nell'acqua addizionata di 2 per 100 d'acido solforico e ad una temperatura di 35°, esse danno origine a bacilli sprovveduti di virulenza; e questi bacilli, posti pure in condizioni di cultura normale, si conserveranno sempre senza virulenza. Cade adunque anche questo sperato appoggio della fissità primordiale della specie bacterica.

Incalzano invece per la sua trasformazione i seguenti risultati sperimentali relativi alle variazioni anatomiche e fisiologiche d'una medesima specie a seconda degli ambienti in cui è posta a vivere. Si è riconosciuto, per esempio, che il *bacillo carbonchioso*, nel sangue degli animali in cui si trova come patogeno, ha la forma di corti bacilli, diritti, cilindrici, trasparenti e rifrangenti; e precisamente si può dire che è corto nel sangue di bue, più lungo nella cavia, filamentoso nel sorcio, e che nel sangue umano è più corto di quello che si sviluppa nel sangue dei rosicanti.

Ma ancora si è osservato che nelle culture artificiali si presenta sotto la forma di lunghi filamenti, non ramificati, ma intrecciati gli uni cogli altri, i quali alla semplice osservazione microscopica sembrano omogenei, mentre se si colorano mostrano d'essere formati d'una serie di piccole masse protoplasmatiche, poste estremo con estremo, separate soltanto da un piccolo tramezzo trasversale e contenute in una guaina jalina e trasparente. Si direbbe d'aver sott'occhio non più un bacillo, ma una di quelle forme che gli algologi una volta chiamavano *leptothrix*.

Mano mano che nella cultura le sostanze nutritive svaniscono, l'aspetto del filamento si modifica ancora, e compare un nuovo fenomeno, la *sporulazione*. Allora in ciascun segmento del filamento si manifesta una piccola granulazione, che va aumentando di volume e divien tosto un corpuscolo ovoide assai rifrangente; nello stesso tempo scompare a poco a poco il protoplasma circondante il corpuscolo, e perciò non resta più che l'inviluppo con una spora più o meno libera nel suo interno. Durante la fase di filamento colle spore in formazione, il microbio del carbonchio sarebbe difficile distinguerlo tutt' a prima da un *leptomitus* degli antichi algologi. A questi due stati morfologici, acquistati per influenza dell'ambiente, corrispondono due modalità di riproduzione, e cioè la scissipara al primo, ossia quando è allo stato di bacillo; la sporogonia al secondo, ossia quando è allo stato di filamento colle spore.

Mantenendo costanti le circostanze per la scissiparità, in altri termini mantenendo il microbio del carbonchio in animali soggetti a questa malattia, non si hanno che generazioni successive di bacilli; cosicchè la costanza o immutabilità o fissità delle circostanze rende costanti, immutabili o fisse le forme bacillari. Si hanno perciò generazioni di forme identiche in identiche circostanze; in altri termini, si ha la specie dei trasformisti. Mai il microbio carbonchioso, nel sangue degli animali infestati, sporifica. Variando invece le circostanze, si modifica con esse la forma bacillare, e colle colture si ha la forma sporifera; la quale, mantenuta nella sua cultura costante, non dà che generazioni di microbj carbonchiosi riproducentisi per spore. Anche in questo caso, è soddisfatta la definizione di specie dei trasformisti.

Allorchè la spora prodotta dal microbio carbonchioso trova un terreno favorevole al suo sviluppo, entra in germinazione. Essa comincia coll'aumentare di volume, e ad una delle sue estremità appare un prolungamento che va allungandosi e costituisce tosto un bacillo; il quale da prima ha le stesse dimensioni di quello che si trova nel sangue di bue, e poi si fa più lungo per passare a filamento sporifero. Ora, tanto nel primo stadio di sviluppo che nel secondo il microbio carbonchioso, mantenuto nelle dovute circostanze, è patogeno. Egli dunque, durante il suo sviluppo procedente da spora, passa attraverso a forme specifiche scissipare, come nel caso della generazione alternante o *metagenesi* o *digenesi* degli esseri pluricellulari, e particolarmente delle meduse, mostrando così

il suo *polimorfismo* rispetto alle varie forme legate tra loro dalla sua generazione e le sue *metamorfosi* embrionali pari a quelle dei metazoi e verificando nello stesso tempo anche nei Bacterj la *legge biogenetica fondamentale* dell'organizzazione vivente, quella cioè dell'ontogenia che ripete la filogenia. Vale a dire dello sviluppo individuale che ripete lo sviluppo specifico e precisamente che mostra le forme appartenenti alla *genealogia* dell'individuo attuale, le quali, quantunque diverse fra loro, pur derivano le une dalle altre.

Anche l'*alternanza nel modo di generazione* dei microbj carbonchiosi o bacteridj, è, come fa osservare il Bordier, così bene sotto la dipendenza d'una *alternanza dell'ambiente,* che se si mantiene l'azione continua di un mezzo sfavorevole alla sporulazione, non si osserva più che la riproduzione per scissiparità. Così, allorchè si mantengono questi bacteridj sia ad una temperatura inferiore a +16° sia ad una temperatura superiore a +43°, sia ancora in un liquido contenente $^1/_{200}$ di bicromato di potassa, in queste tre condizioni il potere di produrre delle spore si perde alla fine di otto giorni.

A questi risultati sperimentali, che sono di Pasteur, Koch e loro scolari, perciò inappuntabili rispetto ai metodi usati per ottenerli, si possono aggiungere quelli di Wasserzug, che, scaldando il *micrococcus prodigiosus* alla temperatura di +55°, lo vide prendere la forma di *bacillus;* di Guignard e Charrin, i quali trovarono che il *microbio del pus bleu* assumeva la forma d'un *bacterium,* quella di *lunghi filamenti,* l'*aspetto intrecciato,* la forma di *bacillo-virgola,* oppure quella di *spirillum,* a seconda che alla coltura si aggiungeva acido fenico, timolo, bicromato di potassa o acido borico. Il *Vibrio settico,* corto ed ammassato nei muscoli di un animale, prende, nel sangue dello stesso animale, l'aspetto di lunghi filamenti. Il *microbio del cholera,* il quale nei liquidi intestinali ha la forma di *bacillo-virgola* (« Kommabacillus »), nelle culture artificiali, dopo 2 o 3 giorni, assume quella ad *s* e di *Spirillum.* In tutti questi casi, possiamo concludere con Bordier, noi vediamo l'*ambiente* disporre lo stesso individuo in quei *gradi* che le nostre classificazioni riguardano come specie differenti.

Ma ritornando al *bacillo del carbonchio,* si nota un altro risultato sperimentale importante riguardo alla *trasformazione delle sue funzioni.* Esso, come si sa, vive nel sangue d'un animale carbonchioso in qualità di *fermento;* come anaerobio si nutre e respira l'ossigeno del sangue animale. Ora, il Greenfeld

lo coltivò alla superficie dell'umore acquoso dell'occhio, quindi all'aria libera, e alla fine di molte generazioni lo ridusse non solo *incapace* di vivere nel sangue d'un animale e perciò *aerobio*, ma anche *inoffensivo*, come se fosse un bacillo innocente. Qual valore adunque può avere il *carattere* aerobio o anaerobio d'un bacterio, messo avanti come di grande soccorso per distinguere certe specie?

Non basta! Vi sono risultati sperimentali che conducono a far ammettere anche una *trasformazione nella costituzione chimica* dei bacterii. Il *bacillo del carbonchio*, tolto dal sangue di bue e coltivato nel sangue d'una serie di rosicanti, vi *perde la sua virulenza*, e può ritornare al bue così attenuato da non produrvi che una leggiera indisposizione. Parimenti il *microbio del mal rosso del porco* vive molto bene in questo animale, tantochè lo fa perire per la sua virulenza; trasportato invece nell'organismo del coniglio, vi deperisce e per conseguenza vi *perde a poco a poco la sua virulenza*, a tal punto che, riportato dal coniglio nel porco, non lo uccide più. D'altra parte, col *bacillo del carbonchio sintomatico* si può avere un *aumento di virulenza* mediante un ambiente particolare, ma esistente nello stesso animale di prova. Infatti, se questo bacillo si injetta nelle vene di un bue, il bue si mostra appena ammalato, perchè il bacillo non si sviluppa bene; invece se lo si injetta nel tessuto cellulare, allora il bue soccombe, perchè il bacillo sviluppandosi molto bene raggiunge anche, per così dire, il maximum della sua virulenza. Se ciò dimostra essere la *virulenza* proporzionale alla *vitalità* dei microbi, nelle sue *variazioni* essa indica *differenze fisico-chimiche avvenute nel corpo dei microbi stessi*. A che vale pertanto l'azione dei bacterii sull'organismo animale, per distinguere le loro specie?

Si sa anche che uno stesso microbio produce differenti *ptomaine* a seconda che vive nella carne di pesce o di mammifero. I microbi infatti della putrefazione, coltivati nella carne di pesce, dànno la *muscarina*, in quella di mammifero la *neuridina*. All'incontro, e ben vi richiamò l'attenzione il mio assistente prof. E. Bonardi (1), bacilli differenti, come quelli del tifo e del tetano, possono produrre, in certi casi, ptomaine analoghe.

Adunque è sempre l'*ambiente* che agisce o sulla forma degli

(1) E. Bonardi, *La ptomaine negli sputi dei tisici.* (« Boll. della Società medico-chirurgica di Pavia », 1888, n. 1, pag. 31-34).

esseri, modificandola diversamente, o sulle funzioni, trasformandole completamente, o sulla costituzione chimica, differenziandola variamente, sicchè i *caratteri* che può presentare uno stesso microbio patogeno possono *variare* col variare dell'*ambiente* in cui esso vive o è messo a vivere. Ed è per questa sua *variabilità* che la *specie bacterica si trasforma*, come quella di tutti gli altri esseri viventi.

VI.

I bacterii si *acclimatizzano* quanto gli altri protisti, quanto i vegetali e gli animali, e, acclimatizzandosi, vi si fortificano e vi accrescono la loro vitalità. Un microbio virulento, per ciò solo che se ne coltivano numerose generazioni nel sangue di una medesima specie animale, si acclimatizza talmente al sangue di questa specie, che diventa per essa di più in più virulento. Così il *microbio della setticemia del coniglio*, inoculato successivamente d'uno all'altro in una serie di conigli, uccide dapprima ogni coniglio alla dose di una goccia, e finisce per arrivare ad una virulenza tale che la dose mortale cade a $^1/_{1000}$ ed anche a $^1/_{10000}$ di goccia. Sono questi i risultati delle esperienze di Coze e Feltz, dopo le quali la scienza si è arricchita di molte altre, tutte simili. Citerò il *bacillo della tubercolosi*, che a misura della sua inoculazione nel bue o nel coniglio, prende pel bue o pel coniglio una virulenza crescente; segno questo di una acclimatazione progressiva del microbio all'*ambiente* interno di ciascuno di questi animali.

Kossiakoff, coltivando differenti microbj in liquidi, in cui la dose d'antisettico era progressiva, e sottomettendoli in seguito ad una dose mortale, insieme con altri microbj non acclimatizzati, si è assicurato che la dose d'antisettico necessaria per uccidere i microbj acclimatizzati è superiore a quella che bisogna impiegare per uccidere i non acclimatizzati.

Ora, come fa osservare il Bordier, *acclimatarsi* non è restar immutabile in un ambiente nuovo, ma bensì è *modificarsi, trasformarsi*, per adattarsi al mezzo. I bacterii, venendo facilmente modificati dall'ambiente, si devono pure con facilità adattare ad ogni nuova condizione di esistenza; e perciò la specie bacterica non può essere fissa, costante, immutabile, nel senso degli antitrasformisti.

VII.

Se il trasformismo domanda un lungo tempo per la sua manifestazione negli esseri pluricellulari, nei bacterii si può dire che questa condizione è ottenuta in un tempo corrispondentemente breve, inquantochè ciò che è materialmente necessario alla trasformazione degli esseri viventi è il numero delle loro *generazioni* che nel tempo si possono avere.

Ora i bacterii, moltiplicandosi con grande rapidità, ci presentano numerose generazioni in poco tempo rispetto a quello che occorre negli esseri pluricellulari, per avere il medesimo numero di generazioni. Davaine ha calcolato il numero che raggiungono ora per ora i discendenti d'un solo bacillo del carbonchio, riproducentesi per scissiparità, ed ha trovato che uno di questi microrganismi dà, alla fine di due ore, 2 bacilli; alla fine di quattro ore, 4 bacilli; alla fine di sei ore, 8 bacilli; alla fine di otto ore, 16 bacilli; alla fine di ventiquattro ore, 4096 bacilli; alla fine di quarantott'ore si raggiungono i milioni, ossia 16,777,216 bacilli; alla fine di settantaquattro ore, si va ai miliardi, e si hanno 137,219,753,312 bacilli.

La popolazione di questi microrganismi raddoppia dunque in due ore, mentre quella, per esempio, della Francia, per stare coi calcoli in seguito fatti da Bordier, raddoppia in 138 anni. In Italia, se non erro, pel raddoppiamento della sua popolazione occorrerebbero 90 anni. Due ore pertanto di riproduzione bacterica corrispondono, rispetto alla riproduzione umana, a 138 anni in Francia, a 90 in Italia. Le 74 ore di riproduzione bacterica, in cui si hanno, come si disse sopra, 137,219,753,312 bacilli carbonchiosi, corrispondono a 5106 anni di riproduzione umana. È così che i bacterii riducono i nostri anni in ore.

Supponendo ora con Bordier che la durata media d'una generazione di microbj sia, proporzionalmente al movimento della popolazione, nello stesso rapporto che nell'uomo, ciò che ci dà senza dubbio una cifra al di sotto della realtà, si può ammettere che in 74 ore si succedettero 200 generazioni di bacilli carbonchiosi; in un mese, 2000 generazioni di bacilli, mentre lo stesso numero di generazioni d'uomini esigerebbe una durata di 50,000 anni; in un anno, 24,000 generazioni di bacilli, che, se si trattasse d'uomini, necessiterebbero 600,000 anni; in quattro anni, 93,000 generazioni di bacilli, richiedendo

lo stesso numero di generazioni umane 2,400,000 anni, vale a dire più che un'epoca geologica.

Quindi, allorchè il *bacillo del carbonchio* in una delle suindicate condizioni di temperatura e di mezzo nutritivo, perde il potere di produrre spore in otto giorni, possiamo dire che questa perduta proprietà è avvenuta in un tempo pari a 13,000 dei nostri anni, ed in seguito ad un numero di generazioni corrispondenti a più di 500 delle umane. E siccome il perduto potere di produrre spore si mantiene, dopo gli otto giorni, costantemente, anche mettendo il bacillo nelle condizioni opportune per la sporulazione; così il bacillo carbonchioso, soltanto scissiparo, ma derivato dal primitivo bacillo sporiparo, si deve considerare un essere diverso dal suo primordiale, il quale, per le numerose generazioni entro cui conserva la sua variazione, dimostra avere subìta una vera trasformazione. Questa trasformazione, che, se fosse possibile negli uomini, domanderebbe 13,000 anni, i bacterii la raggiungono in otto giorni.

Lo stesso *bacillo carbonchioso* coltivato, come si è detto sopra, nel brodo fenicato, perde della sua virulenza, e in capo a dodici giorni non è più virulento nè pel bue, nè pel montone. Ora in dodici giorni si viene ad avere la sua 800ª generazione, che per gli uomini necessiterebbe circa 19,000 anni. Alla fine del 25° giorno la coltura cessa di essere virulenta anche per il coniglio e la cavia; e in 25 giorni si hanno 2000 generazioni di bacilli, numero che domanderebbe per gli uomini circa 48,000 anni. Questi gradi di attenuazione venendo in seguito sempre riprodotti tali, anche riponendo i microbj in un mezzo favorevole e non tossico, costituiscono altrettanti *esseri trasformati* in *specie nuove* soltanto in 12 o in 25 giorni; *trasformazioni* che, nella specie umana, avverrebbero in 19,000 o in 48,000 anni.

Anche la degradazione crescente a cui va soggetto il *microbio del cholera dei polli,* allorchè è coltivato all'aria libera, alla superficie d'un liquido, esige un tempo che equivale, date le debite proporzioni, a più di 24,000 anni e a circa 1000 generazioni d'uomini. Ora, con questo tempo e con questo numero di generazioni, si può dire d'avere una *formazione vera di specie nuova,* poichè il *microbio dei polli,* così attenuato nella sua virulenza, dà in seguito generazioni la cui attenuazione è precisamente uguale a quella della generazione madre attenuata.

VIII.

Potrei dire di più, ma quanto ho esposto mi pare sufficiente per conchiudere che i *Bacterii*, come tutti gli altri esseri viventi, vengono *trasformati* dall'azione continuata delle varie circostanze *ambienti*, non solo nelle loro *proprietà anatomiche*, quali la forma, le dimensioni, ecc.; ma anche nelle loro *funzioni fisiologiche*, quali i modi di accrescimento, di respirazione e particolarmente di riproduzione. Essi vengono *trasformati* ancora dall'*ambiente* nelle loro *manifestazioni vitali*, e la loro virulenza s'accresce, oppure diminuisce, s'attenua, scompare. I loro poteri zimogeni, saprogeni o sepsigeni, cromogeni, patogeni si invigoriscono, oppure decrescono e cessano.

Anche la *costituzione chimica dei Bacterii*, pel loro ricambio materiale, può essere dalle *condizioni circostanti*, non solo *modificata*, ma totalmente *cambiata*. Le *variazioni* subite vengono *trasmesse* per un numero considerevole di generazioni, e così la *variazione scelta* vien fissata col mezzo dell'*eredità*, finchè però le condiziomi ambienti rimangono le stesse di quelle in cui avvenne la variazione. Così si passa dall'uno all'altro insieme di cicli evolutivi, che presentano forme identiche in identiche circostanze, rendendo sperimentalmente dimostrato il *concetto trasformista* della specie.

Ed ora è a dirsi che il *trasformismo* porti un colpo mortale alla *teoria microbica* della medicina? No certamente, perchè la scienza non ha finora motivi di annientare, in questo caso, una sua teoria. La morte, essa la porta a tutti quei lavori che sono fatti con idee antiquate, che poggiano sopra concetti della scienza primitiva, o che vogliono essere scientifici con troppa facilità.

Il trasformismo non nega che il bacterio possa essere *parassitario* come un altro protisto, come un verme, come un artropodo; il trasformismo non impedisce che l'*azione patogena* del bacterio venga provata dagli esperimenti. Che il bacterio poi, per mantenere sè stesso, agisca direttamente o indirettamente sull'organismo entro cui si trova, è questo un argomento che io vi svolgerò in appresso, concatenandolo con altri pure importanti e di tutta attualità. Ma adesso vi basti ch'io dica che la *trasformazione della specie bacterica non distrugge la specie*, solamente la *confina entro l'ambiente* in cui vive; cosicchè è

l'insieme di tutti i cicli di generazioni che presentano le stesse forme nelle stesse circostanze, che si dovrà ricercare. Allora vi si manifesteranno le *specie*, che saranno, come qualunque altra cosa della natura, *specie del momento*. Allora si vedranno le specie antiche passate a larve delle specie attuali, e si comprenderà come le attuali sieno destinate a divenire forme larvali di specie future. Ed anche alla larvalità dei microbii la biologia normale e patologica dovrà dare la sua parte.

A questo indirizzo trasformistico dovranno piegarsi consciamente, apertamente, chiaramente, gli studii bacteriologici, se vorranno essere per davvero scientifici e di grande utilità poi alla medicina per le loro applicazioni. Seguendo questa via, che è quella delle moderne scienze biologiche, non mancheranno le novità bacteriologiche, le quali saranno tanto più importanti, inquantochè si troveranno collegate metodicamente con quelle degli altri rami scientifici che studiano la natura.

La teoria microbica, quale venne presentata per la prima volta nella patologia, figlierà essa pure teorie parentali; e queste, come la specie, subiranno trasformazioni per le ricerche degli studiosi, che, d'intorno ad esse, formeranno il loro ambiente; e nel quale io spero d'introdurvi, o egregi giovani, e di farvi forti per tener alta la bandiera della vera scienza, che mai non morrà.

Pavia, 1888.

Prof. Leopoldo Maggi.

NOTE CRITICHE E COMUNICAZIONI

LA FILOSOFIA, LA SCIENZA E IL DARWINISMO

[ANGIULLI ANDREA, *La Filosofia e la Scuola,* Napoli 1888].

I grandi progressi compiuti in questo secolo in ordine alle scienze positive hanno avuto il loro riverbero nelle industrie e in tutto ciò che si potrebbe dire scienza pratica, la quale ha fatto dei passi giganteschi. È stato questo che ha contribuito a infiltrare nell'animo di tutti, nonchè un senso pratico della vita assai più raffinato, la tendenza al sacrificio di ogni più nobile cosa di fronte all'interesse. Data una tale costituzione psicologica, parecchi problemi son sôrti nel campo teorico. Si è detto: — A che la Poesia, a che l'Arte? Il tempo delle finzioni, delle illusioni e dei sogni è passato; ora si cerca ciò che ha un'utilità più o meno immediata, la realtà ci s'impone. Il terreno delle emozioni si va sempre più restringendo e l'intelligenza pervade tutto. — Il grido *Non più Poesia* si è accompagnato col grido *Non più Metafisica* (Nicht mehr Metaphysik), ed abbiamo ancora nelle orecchie gli anatemi lanciati non solo contro la Metafisica, ma anche contro la Filosofia in genere. Il puro specialista in fatto di scienza si ascriveva ad onore il dispregio per ciò che fosse Metafisica.

Questo stato però si può dire che sia durato poco, e da tutte parti recentemente è surta una reazione benefica contro la corrente antifilosofica. Ma se ci è un certo accordo quanto ad ammettere la Filosofia, regnano i più grandi dispareri per ciò che concerne i limiti da dover assegnare a tale disciplina. La maggior parte dei veri scienziati, per esempio, ha compreso che ciascuna delle loro scienze speciali ha per iscopo precipuo la scoverta di leggi sempre più generali, di leggi che raccolgano sotto il loro dominio il maggior numero di fenomeni. Generalizzando sempre, si arriva a certi principii che offrono sinteticamente la genesi di quasi tutti i fatti primitivamente raccolti e descritti dagli scienziati; esponendo e discutendo tali principii, si dice che si fa la Filosofia di quella data scienza. Per codesti specialisti quindi non ci sarebbe una sola Filosofia, o meglio, la Filosofia come scienza a parte, ma ciascuna scienza avrebbe la sua. E pur volendo ammettere, notarono alcuni, la Filosofia quale scienza a sè, ad essa non rimarrebbe altro còmpito che quello di volgere intorno alla Dottrina della Conoscenza. Ci furono altri che proclamarono un sogno la sintesi cosmica, per modo che tutti i sistemi metafisici passati e futuri non avrebbero per loro che il valore di aspirazioni dell'anima, di espressioni di amore per l'Ideale.

Codeste opinioni sono sostenute da filosofi di molto merito, nè si creda che non siano giustificate in nessuna guisa; ciascuna invece contiene una

parte di verità; il difetto sta nell'aver esagerato troppo l'importanza di codesta parte e nell'aver escluso gli altri elementi. Quelli, per esempio, che hanno visto nella Metafisica nient'altro che il romanzo dell'anima, non hanno tutti i torti, giacchè se in ogni lavoro scientifico quasi quasi si trova la nota della sensibilità, molto più si rinviene questa nella Metafisica che è un lavoro d'insieme. Le condizioni della conoscenza non sono sempre in uno stato di semplicità ideale, ma si vanno sempre complicando, e l'oggetto della ricerca non appare con una nettezza definita, nè l'intendimento è comparabile ad uno specchio terso. L'uomo non ha abbastanza facoltà per quest'opera di creazione, perchè scovrire è creare. L'immaginazione entra in giuoco, muovendo dal fondo stesso del temperamento, di cui quest'immaginazione è un riassunto. Ogni spirito di scienziato ha dunque un certo fare originale, subbiettivo, anche nell'ordine delle conoscenze più lontane dalla complessità della vita. Che avverrà in ordine alle conoscenze più viventi e più complesse, e fra queste in ordine alla più complessa di tutte, come quella che riflette l'uomo e il mondo, vale a dire alla Metafisica?

I sostenitori dell'opinione che la Metafisica debba considerarsi come un romanzo dell'anima, ragionano a questo modo. Costruire un sistema è compiere, per mezzo di un'ipotesi esplicativa, la somma delle conoscenze esatte fornite dall'esperienza. Noi possediamo sull'universo e sull'uomo una certa quantità di nozioni positive, noi le coordiniamo e completiamo per via di una teoria generale, allo stesso modo che un geometra disegna una circonferenza intera secondo il semplice frammento di un cerchio. E queste nozioni positive, materia indispensabile della nostra ipotesi, ci sono apportate dall'esperienza in due modi distinti. Da una parte il filosofo conosce i risultati generali delle scienze sperimentali nel tempo in cui egli lavora, e vi conforma la sua immaginazione d'inventore d'idee; dall'altra parte questo filosofo ha subìto, almeno nella sua infanzia e nella sua giovinezza, le influenze infinitamente multiple e complesse della sua famiglia, dei suoi amici, della sua città, della sua regione. La sua vita sentimentale e morale ha preceduto ed accompagnato la sua vita intellettuale. Questa seconda iniziazione si unisce alla prima in modo che la scoverta d'una dottrina si trova essere insieme un romanzo dello spirito ed un romanzo del cuore.

Coloro che limitano l'obbietto della Filosofia solo alla dottrina della conoscenza, neanche sono completamente nel falso. Se l'oggetto della Filosofia come sintesi cosmica è la ricerca della genesi dei principii fondamentali di ciascuna scienza speciale, è chiaro che per gradi si risale, generalizzando sempre, dal dominio di ogni scienza speciale a quello della Filosofia. Le condizioni della scienza moderna son tali che il puro specialista quasi quasi si potrebbe dire che non è un vero scienziato. I legami fra le varie scienze sono oggi così stretti, che s'impongono alla considerazione di tutti. Ed i problemi un tempo di esclusiva pertinenza della Filosofia entrano ora nel dominio delle scienze speciali. Identificando l'oggetto della Metafisica con la realtà immanente dell'esperienza e identificando il metodo di studiarlo coi procedimenti della scienza positiva, essa o non deve esistere, o si converte nella Fisica, intesa come scienza prima ed universale, in quanto tocca il

problema cosmico, il problema dei principii fondamentali ed universali, problema che emerge da sè dalle scienze speciali, senza alcun lavorio particolare. La Filosofia però è la continuazione delle scienze positive, costituendo la loro unità, il loro tutto, ma non è che un lavoro di compilazione. Come còmpito speciale ed originale della Metafisica non rimane alla fin delle fini che la Dottrina della Conoscenza.

L'obbietto del nuovo libro dell'Angiulli, *La Filosofia e la Scuola,* è appunto quello di esaminare i titoli che la Filosofia può presentare per essere riconosciuta come scienza separata che ha un còmpito proprio. È stato per questa ragione che mi è sembrato opportuno dilungarmi prima un pochino nel delineare come stanno le cose attualmente.

Ora comincio col domandare: A quale delle categorie di pensatori accennate più su appartiene l'Angiulli? A nessuna: per lui oltre la Filosofia di ciascuna scienza, c'è la Filosofia il cui obbietto è la sintesi cosmica e del sapere. Egli ritiene che i progressi delle scienze positive non hanno fatto per niente mutare l'obbietto dell'antica Metafisica — Sintesi cosmica (*Cosmologia*), Sintesi del sapere (*Dottrina e Critica della Conoscenza*) e Valore dell'esistenza (*Etica*) — ma hanno solamente portato una rivoluzione in ciò che riguarda il metodo da seguire nella soluzione del problema metafisico. L'Angiulli qualifica la sua Metafisica come *scientifica* e *progressiva*, dichiarandola scienza e non meno positiva delle altre. Se tale quesito fosse stato formulato da un dommatico spiritualista o materialista che fosse, ci sarebbe da meravigliarsi poco, e la cosa avrebbe poco o punto importanza; ma il tentativo di una Metafisica scientifica fatto da un partigiano così illustre del metodo sperimentale, è cosa degna di ogni considerazione.

Prima e contemporaneamente alla pubblicazione del libro dell'Angiulli, parecchi altri hanno mostrato come la Metafisica fosse da considerarsi quale scienza con un obbietto ben definito. E si può dire che tutte le scuole filosofiche contemporanee siano d'accordo su questi punti, che il vero oggetto del nostro sapere è la *sintesi dello scibile*, la *ricostruzione ragionata del mondo analiticamente conosciuto*, che la veduta metafisica deve essere suggerita principalmente dai risultati delle scienze sperimentali, e di queste essere la migliore spiegazione possibile, e che non ha valore quella trattazione metafisica, alla quale non sia fatto precedere un accurato esame del potere conoscitivo umano, una critica cioè della conoscenza. Gli Idealisti però non consentono che la Metafisica sia dichiarata una scienza *positiva*, perchè, a differenza di queste, essa ha un doppio intento: ha per oggetto *materiale* il pensiero, che differisce dagli obbietti delle altre scienze, e per oggetto formale lo studio delle relazioni supreme onde i singoli fatti si collegano fra loro. Le cognizioni proprie della Metafisica, secondo costoro, si ottengono bensì mercè l'osservazione, purchè questa sia psicologica, razionale, anzichè solo empirica. Poi il procedimento della Metafisica nell'addurre la ragione delle conoscenze, non è quello delle discipline positive; queste debbono limitarsi all'esperimento ed all'induzione, laddove quella, oltre tali metodi, deve seguire speciali criteri suggeriti dalla critica della conoscenza,

per distinguere l'apparenza dalla realtà. Finalmente l'ordinamento delle parti nelle singole scienze è parziale, invece *la disposizione di esse nella Metafisica è totale*: quelle ordinano cose, fatti; questa, oltre le cose, deve disporre anche le idee, e ordinare l'essere e il conoscere. Conchiusione, la Metafisica è una scienza razionale, non positiva.

Lasciando da parte ora le sottigliezze metafisiche che non fanno progredire d'un passo la scienza, dirò che tra i filosofi contemporanei quegli che molto si è occupato del problema metafisico è stato il Fouillée. Mentre la scienza pura e semplice, egli dice, non bada che ad oggetti particolari, facendo astrazione dalla mente che li conosce, come d'altro canto la Psicologia non si occupa che dei fatti mentali, facendo del pari astrazione da ciò che si conosce per via dei poteri mentali, è solamente la Metafisica che si occupa della relazione, del nesso esistente tra gli obbietti e la mente; e la vera realtà sta appunto in tale relazione, in tale corrispondenza. Però, a senso suo, tutte le altre scienze, compresa la Psicologia, sarebbero da chiamarsi propriamente scienze astratte, mentre solo la Metafisica sarebbe da dirsi concreta. Insomma, l'oggetto della Metafisica volgerebbe intorno alla reazione di tutto il nostro organismo mentale (conoscenza, volizione, sentimento) di fronte al Mondo. Il Fouillée del resto accenna solamente ai vari problemi metafisici, ma non ne svolge, nè alcuno ne approfondisce, vuoi in fatto di Cosmologia, vuoi in fatto di Psicologia, non forma, direi, un trattato dei problemi metafisici, in modo che ti si dia la genesi delle idee filosofiche odierne positive.

Tale merito era riservato, si può dirlo con orgoglio, all'Angiulli, merito tanto maggiore, per le difficoltà che offriva il soggetto. La parte veramente importante ed originale del suo libro è di non aver solamente proclamata l'esistenza di una Metafisica *positiva* e *progressiva,* di non averne solamente ideato il disegno, ma di aver eseguito questo, di aver gettato le basi di una Cosmologia e di una Psicologia quale oggi si può avere dal Positivismo ragionato. I partigiani dell'esperienza o non devono ammettere una Metafisica, o, se devono ammetterla, non possono accettare che quella, diciamo pure, abbozzata dall'Angiulli. Esporrò ora a grandi tratti i concetti fondamentali dell'Autore.

Se gli oggetti della realtà conoscibile sono studiati dalle diverse scienze positive, rimane sempre da studiare l'insieme degli oggetti e le scienze stesse e quindi i rapporti, le connessioni esistenti tra gli oggetti particolarmente studiati dalle scienze, e tra le scienze stesse; campo codesto riservato alla Filosofia. Il dimostrare che è impossibile la formazione di una sintesi cosmica è già una ricerca filosofica. Ma veramente l'analisi degli oggetti cosmici è inseparabile dalla sintesi in cui essi ottengono il loro vero valore. E le scienze stesse si volgono a raggruppare più fatti sotto una nozione o una legge generale, o più nozioni e più leggi sotto una nozione od una legge ancora più alta. Ma in questa opera giungono a toccare un limite che dimostra la loro insufficienza. Gli ultimi sostegni e gli ultimi legami dei loro concetti sorpassano i confini delle loro indagini; perciò non possono trovare nella propria sfera la soluzione compiuta anche dei problemi speciali. La Fi-

losofia comprende quella parte di ogni scienza che s'innalza a principii e ad idee universali, e quella parte che riconduce queste idee e questi principii ad una unità superiore. È parte di ogni scienza ed è una scienza a sè.

Ed il Girard, dimostrando che la Filosofia non è un'opera aggiunta alle scienze, sibbene una loro parte integrante, distingue una Filosofia delle scienze particolari, una Filosofia dei diversi gruppi di scienze, ed una Filosofia centrale che è la loro sintesi ultima e definitiva. L'Angiulli con ragione insiste molto su questo, appunto perchè rimanga ben chiarito il concetto che dobbiamo formarci della Filosofia, e del suo còmpito nella cultura e nella vita. Le scienze, egli dice, per sè sole scoprono verità che diremo astronomiche, fisiche, chimiche; la Filosofia scopre verità cosmiche. Solo quando le verità attinentisi ai fenomeni meccanici, fisici, chimici, biologici, sociologici si collegano in un principio, in un rapporto comune, si ha una verità cosmica.

Quando il Lagrange con la sua splendida applicazione del principio delle velocità virtuali a tutti i fenomeni meccanici, fuse in un tutto organico i diversi rami della meccanica che erano stati fino allora studiati separatamente, ottenne una conquista scientifica di un grado superiore. Quando il Grove e l'Helmholtz, mostrando che i vari modi del movimento possono essere trasformati l'uno nell'altro, apparecchiarono una base comune allo studio del calore, della luce, dell'elettricità e del moto sensibile, conquistarono una verità, la quale, sebbene tocchi già la sfera della filosofia, non esce ancora dai cancelli di una scienza speciale. Ma quando il principio delle velocità virtuali e il principio della correlazione delle forze furono dimostrati entrambi corollari del principio della persistenza della forza, conseguenze necessarie di un medesimo assioma, allora la verità conquistata appartenne all'ordine filosofico. Così anche quando Von Baer sostenne che l'evoluzione di un organismo vivente è un progressivo passaggio dall'omogeneità della struttura alla eterogeneità, egli scoprì una verità biologica; ma quando Spencer applicò questa medesima formola all'evoluzione del sistema solare, della terra, della vita, dell'intelligenza, della società, egli conquistò una verità filosofica, una verità non semplicemente applicabile ad un ordine di fenomeni, ma a tutti gli ordini.

Dopo aver fissato codesti punti, i limiti della Filosofia sembrano ben circoscritti, nè vi dovrebbe esser luogo a discutere, se, poniamo, una data teoria sia da considerarsi come teoria filosofica, ovvero tale che non esca dai confini delle scienze speciali. Pure non è così, come si vedrà più giù, quando mi fermerò un po' sulla teoria darwiniana.

L'Autore passa subito a fare l'applicazione dei principii su esposti. Svolge dapprima il concetto largo che bisogna formarsi dell'esperienza, aggiungendovi l'elemento sociale e storico, entrambi tanto importanti; passa poi a delineare la dottrina della conoscenza, mostrando giustamente come sia impossibile trattare un tal soggetto, senza prima far precedere delle note puramente psicologiche. E poichè la Filosofia, se è sintesi del conoscere è anche sintesi dell'essere, l'A. nella parte III^a^ del suo libro si occupa della dottrina dell'evoluzione cosmica. Quivi sono raccolti i più recenti risultati

scientifici, ed è notevole che l'Angiulli è perfettamente al corrente di ogni novità in ordine alle scienze della natura. Io non scenderò a particolarità; mi fermerò solo un momento su ciò che concerne la Biologia, tanto per offrire un esempio della difficoltà che si prova a giudicare se una data teoria scientifica possa aspirare all'onore di essere detta filosofica.

Porrò prima il quesito: Qual'è l'importanza che nella sintesi cosmica, quale si può formare oggi, ha la dottrina darwiniana? A questo riguardo regna ancora un po' di confusione: c'è chi vorrebbe vedere nell'idea darwiniana la legge del mondo, e quindi nel darwinismo una dottrina filosofica, e c'è chi pensa proprio il contrario. Giova premettere che non va confuso il Trasformismo col Darwinismo: il primo certamente racchiude un pensiero generale che rasenta almeno il dominio della filosofia; dar ragione di tutto il mondo organico per via di trasformazioni graduali e consecutive è certamente un'idea che raccoglie il massimo numero di fatti particolari organici e nello stesso tempo tenta di darne la spiegazione; tanto più se si pensa che un tempo tutto lo studio del mondo organico si riduceva a fare un inventario più o meno ordinato degli esseri organizzati.

Ma il Trasformismo è ben altra cosa del Darwinismo: questo in fin dei conti non è che una forma particolare di quello. Il Darwinismo è nient'altro che una teoria generale, la quale non esce dai cancelli di una scienza speciale (1). Ed infatti: raccoglie esso il massimo numero di fatti che si osservano nel mondo organico? Tenta, dico *tenta* e non a caso, di risolvere il massimo numero di problemi organici? La sua formola è tanto generale da dare la spiegazione della genesi dei fatti più importanti in Biologia? Pone esso tutti i problemi di origine?

L'idea del trasformismo era già vecchia; C. Darwin non ha fatto che togliere da tale veduta tutto ciò che poteva sembrare estraneo alla scienza. Ed è stata l'impronta scientifica da lui data a tal genere di studi che ha fatto sì che le scienze ausiliarie concorressero a controllare i risultati già per altra via ottenuti. Ma la selezione naturale non spiega tutti i fenomeni organici e molto meno connette questi coi fenomeni fisico-chimici. Di qui il bisogno che si è sentito di fare l'*integrazione*, come si è detto, della teoria darwiniana: si è completata, si è perfezionata, aggiungendovi molti altri elementi che l'hanno trasformata tutta. Essa, ridotta ad una teoria prettamente scientifica, non offre quell'universalità propria di una teoria filosofica. È per questo che l'integrazione non concerne elementi accessori, ma riguarda la sostanzialità di essa. Per il Darwin, invero, dalla carestia dipenderebbe la variazione, mentrechè si è notato che il primo fondamento della variazione risiede nell'opera della nutrizione, la quale riesce ad un accrescimento della sostanza vivente, per quel processo naturale onde essa, col concorso favorevole dei mezzi dell'ambiente esterno, accoglie in sè nello stadio evolutivo più di quello che non perda. Dall'abbondanza dei mezzi nutritivi,

(1) Cfr. Morselli, *Lezioni di Antropologia — L'Uomo secondo la Teoria dell'Evoluzione*, Dispense II-VIIIa, 1888.

come ha notato il Rolph, dalla prosperità, non dalla miseria, dipende la variazione, l'accrescimento della materia organizzata. Questo accrescimento, segnando in pari tempo una conquista di nuovi caratteri ed una divisione di attività e di attinenze, si porge come svolgimento, come progresso. Giova notare anche qui che la prima storia della vita comincia dal rispecchiare le condizioni dell'ambiente ove essa si svolge. Innanzi alla lotta coi rivali l'essere organizzato deve, di contro alla varietà degli agenti esterni, conquistare il suo posto. La legge della concorrenza non può essere il primo sostegno dell'evoluzione biologica: è solo un episodio di questa. La legge malthusiana deve essere mantenuta in confini più giusti, poichè il rapporto della riproduzione di fronte ai mezzi dell'esistenza, cangia, si trasforma col perfezionamento degli organismi.

Chi voglia persuadersi di primo acchito come siano essenziali gli elementi introdotti nell'integrazione fatta della teoria darwiniana, non ha che a volgere uno sguardo a ciò che tanto lucidamente ha scritto l'Angiulli nella parte biologica della sua sintesi cosmica. Egli, guardando sempre le cose da un punto di vista generale, cerca sempre di connettere e di scovrire i rapporti esistenti fra le cose, mentre il Darwin, puro scienziato, non vi presenta che serie di osservazioni con le rispettive dichiarazioni, senza mai tentare di unificare. L'Angiulli, per esempio, vi dice che bisogna ricondurre i principii e le leggi esplicatrici della derivazione delle specie all'efficacia delle funzioni stesse della vita — nutrizione e riproduzione — adattamento e trasmissione ereditaria. La legge dell'evoluzione biologica sarebbe la stessa della Fisiologia, dilargata nello spazio e nel tempo. A base dell'evoluzione biologica rimane quella virtù della variazione che scaturisce dalla complessità e dall'indefinitezza della composizione della materia organizzata. Così l'ultimo principio esplicativo delle forme e delle proprietà degli esseri viventi si trova in un cangiamento chimico. La trasmissione ereditaria si risolve in una semplice partecipazione di proprietà chimiche.

Si è sentito il bisogno di ricorrere ad altri ausiliari per la dichiarazione del mondo organico, facendo sempre l'applicazione del principio posto, che bisogna spiegare la derivazione delle specie mediante l' efficacia delle funzioni stesse della vita. Così anche la sensibilità e la motilità, se sono funzioni integranti della vita, debbono avere un'efficacia trasformatrice degli organismi. Senza gli stimoli della irritabilità, dice Virchow, non vi ha lavoro organico, nessuna assimilazione di materia formativa, nessuno svolgimento. Inoltre, come le attività e i rapporti della vita si accrescono e si moltiplicano, si accrescono e si moltiplicano del pari i fattori della variazione. Ed a misura che i singoli fattori si elevano, nello svolgimento della vita, ad una forma più alta, acquistano un'efficacia trasformatrice sempre maggiore. Però dobbiamo attribuire col Virchow alle forme più elevate della sensibilità e della motilità, al pensiero ed all'azione volitiva una maggiore efficacia trasformatrice e perfettiva degli organismi concreti.

Coi fatti della sensibilità e del movimento è congiunta nella sostanza organica la disposizione a riprodurli, che fu detta memoria, ed è il fondamento dell'abito, senza di cui sarebbe impossibile la variazione degli esseri

viventi. In tale proprietà va implicato quel processo di coordinazione o aggruppamento degli effetti dell'esperienza che altri ha considerato come nota speciale dell'intelligenza. All'occasione di un sol termine di una relazione di un gruppo, dato da una sperienza presente, si riproducono anche gli altri termini non dati, ma con esso congiunti. Ora, l'anticipazione immaginativa è una condizione essenziale dei progressi della variazione perfettiva. La variazione non avviene soltanto come effetto di azioni o di stimoli presenti, permanenti, ma avviene anche in anticipazione di azioni non presenti; non vi è un adattamento a relazioni attuali, ma benanche un adattamento a relazioni future e previste. L'interna attività della rappresentazione anticipativa è sufficiente per sè a produrre una certa modificazione della struttura organica in anticipazione della funzione. Così si ristabilisce una specie di finalità negl'intimi svolgimenti della vita, rilevando l'efficacia dell'attività intellettiva come fattore della trasformazione delle specie. Oltre all'adattazione per opera dell'immaginazione anticipativa, vi ha un'adattazione più specialmente intellettuale, perchè riguarda circostanze nuove e non previste, e non si riconosce in un abito già formato. Questa specie di adattazione selettiva o raziocinativa si appalesa gradatamente nella serie degli organismi, cominciando dai più bassi, ma senza di essa sarebbe inesplicabile l'acquisto di molti istinti ed inesplicabile il progresso della vita animale (1). La variazione, per esser progressiva e perfettiva, non può essere accidentale, abbandonata alla pura lotta esterna degli organismi, ma deve essere promossa da una funzione coordinatrice ed anticipatrice delle relazioni dell'esistenza.

Ora domando: Dopo un'integrazione di tal fatta, la quale si potrebbe chiamare la filosofia della trasformazione delle specie, perchè riunisce sotto un unico principio, giusto o falso che sia, tutti i vari elementi che concorrono alla derivazione delle specie organiche, che cosa è divenuta la teoria darwiniana vera e propria, quale uscì dalla mente del suo autore? Niente altro, mi pare, che un caso particolare della grande legge della variazione organica. Già Darwin stesso confessa che egli rifugge dall'occuparsi dei problemi d'origine, e quindi di quelli d'ordine generale; eppure, chi vuol fare la filosofia della natura organica non può fare a meno di trattare la questione della genesi della vita, come di penetrare nella natura intima dei fenomeni implicati in essa, quali la nutrizione, la crescenza, la riproduzione, la sensibilità, la motilità, la variabilità. E l'Angiulli, che ha inteso di porgere le linee principali di una sintesi biologica, ha trattato a modo suo tutte codeste questioni. Potrà essere discutibile la soluzione data del problema, ma questo va sempre messo col tentativo della discussione.

Alla teoria darwiniana manca per questo ogni individualità propria, e può entrare nei sistemi filosofici più diversi; individualità e precisione che

(1) Qui espongo semplicemente l'integrazione della teoria darwiniana offertaci dall'Angiulli, non ne faccio la critica, perchè ciò non risponderebbe allo scopo che mi son proposto più sopra — di mostrare come il Darwinismo sia una pura teoria scientifica, non filosofica. Dirò solo che sarebbe oltremodo necessario precisare sia l'*immaginazione anticipativa* organica che l'*adattazione* raziocinativa.

le vengono impartite dall'integrazione fattane, la quale racchiude un pensiero filosofico.

Il concetto della selezione è per se stesso abbastanza elastico, e si presta alle più disparate interpretazioni, ond'è che per vedere un concetto filosofico in essa, la si è più o meno piegata alle proprie idee. La selezione, si è detto, è il fatto stesso della variazione prodotta dal complesso delle attinenze e delle condizioni interne ed esterne dell'essere vivente: è un'espressione abbreviativa di *tutte* le condizioni interne ed esterne di esistenza: non è la causa della variazione, ma è l'espressione di essa. La selezione, si è anche detto, non deve circoscriversi a significare l'accumulazione di quelle variazioni che sono utili nella lotta coi competitori, ma deve essere intesa in un senso più generale, cioè come quell'aspetto della variazione che rende l'organismo atto a sopravvivere, come espressione metaforica del fatto che ogni equilibrio di forze meglio adatto a sopravvivere, sopravvive.

Intesa a questo modo, rispondo io, la selezione naturale diviene un concetto astratto, una forma vuota, e non più una legge concreta e produttiva, o, meglio, esplicativa dei fenomeni. Se essa non ci si presenta come un concetto definito e preciso, si può lasciarla impunemente da parte. Ma è poi vero che nella mente del Darwin la selezione naturale significasse ciò che vogliono alcuni filosofi d'oggi? A me non pare: per lui era la legge dell'evoluzione organica. Aggiustarla ora in varie guise prova sempre più l'indeterminatezza delle vedute darwiniane, rileva la poca esattezza da parte di chi sconvolge le idee, ed in ogni caso è reso sempre più certo il fatto che la teoria darwiniana vera e propria è perfettamente estranea alla Filosofia.

L'ultima parte dell'opera dell'Angiulli riguarda l'Etica; vi si trova la giustificazione completa del titolo *La Filosofia e la Scuola.* Dirò solo che codesta parte non è inferiore alle altre da qualunque punto di vista si voglia considerare. Ora non mi è concesso discuterla; spero di farlo in altra occasione, ma non concluderò senza affermare che questo dell'Angiulli è fra i lavori filosofici dell'ultimo decennio, di cui maggiormente possa onorarsi il pensiero italiano.

Bari, dicembre 1888.

F. De Sarlo.

QUESTIONI DEL GIORNO

RIFORMA DEI PROGRAMMI D'INSEGNAMENTO

nelle Scuole primarie e secondarie.

L'illustre prof. Gabriele De Mortillet, deputato al Parlamento francese, e noto in tutto il mondo civile per la sistemazione scientifica dell'antropologia ed archeologia preistoriche, ci rimette un breve, ma vigoroso appello per la riforma dei libri di testo e di premio usati nelle scuole del suo paese. Noi riproduciamo questo importante documento, al quale siam certi che tutti i veri liberali faranno buon viso. I bisogni della istruzione elementare e classica in Italia non sono diversi da quelli di Francia; anche noi ci auguriamo una riforma veramente efficace dei programmi scolastici, la quale non prenda di mira soltanto la quantità delle materie insegnate, ma anche la qualità. È in questo senso che un Ministro dell'Istruzione pubblica veramente liberale e coraggioso, può rendere alla cultura del nostro paese servigi più segnalati. Ecco ora l'appello del signor De Mortillet:

« Dans tous nos livres d'enseignement primaire, dans un grand nombre de ceux qui servent à l'enseignement secondaire, se trouvent des énoncês diamétralement opposés à ce qui est si brillamment professé dans nos chaires d'enseignement supérieur. Les professeurs de Faculté sont presque obligés de dire à leurs auditeurs: — Si vous voulez profiter de nos leçons commencez par oublier ce qu'on vous a enseignè à l'École et au Collège.

« Il suffira pour bien établir cette déplorable anomalie de citer quelques questions importantes comme: 1° L'origine de l'homme; 2° La date de son apparition; 3° Le déluge universel; 4° Les origines de l'agriculture.

« En ce qui concerne l'origine de l'homme, deux grandes théories sont en présence: le *créationisme* et le *transformisme.*

« Le créationisme, — vieille conception du passé — suppose l'apparition de toute pièce, à un moment donné, de types qui n'existaient pas précédemment. C'est la production d'un être sans parents, sans filiation avec les autres êtres. C'est la génération spontanée appliquée à tous les organismes, même aux plus compliqués et aux plus supérieurs. C'est ce que nous n'avons jamais vu, et ce que nous n'avons jamais pu constater directement.

« Le transformisme, — conception nouvelle exposée surtout par un illustre savant français, Lamarck, — admet, comme l'indique son nom, la transformation des êtres, leurs évolutions successives passant du plus simple au plus compliqué. Suivant le transformisme tout se lie, se tient, s'enchâîne dans la nature. Une grande filiation, partant des organismes les plus élémentaires, se serait développée lentement et successivement pour aboutir par des progrès continus aux organismes supérieurs. Cette filiation est démontrée

par ce qu'on appelle l'échelle ou la chaîne des êtres, admise par l'ensemble des naturalistes. Plantes et animaux, au lieu de former des groupes ou familles individuelles et isolées, se rattachent les uns aux autres. Toutes les découvertes nouvelles dans le monde végétal ou animal actuel, aussi bien que dans la paléontologie, étude des êtres fossiles, viennent appuyer cette donnée en comblant les lacunes. La paléontologie, non seulement confirme la sériation, mais encore démontre la progression dans l'apparition et le développement des êtres. Enfin, tandis qu'on n'a jamais pu constater et voir une création de toute pièce, même dans les types les plus simples, nous assistons tous les jours à des transformations. Les éleveurs de bestiaux, les pomologistes, les horticulteurs, les jardiniers passent leur vie à en produire.

« L'homme par son organisation se rattache intimement aux autres animaux. Il ne se distingue des plus supérieurs que par son cerveau. Il occupe donc le sommet de l'échelle animale. C'est la place que lui a assigné le plus grand des naturalistes, Linné, opinion sanctionnée depuis par tous les savants.

« Revenons maintenant directement à la question: — Quelle est l'origine de l'homme? — Sous l'influence des anciennes traditions on enseigne généralement que l'homme est le produit d'une création spéciale et indépendante, œuvre d'une cause extranaturelle. Pourquoi, marchant d'accord avec les idées nouvelles appuyées sur l'observation, ne pas enseigner que l'homme est simplement le résultat supérieur d'une évolution longuement progressive? En tout cas, comme les deux théories, le créationisme et le transformisme, ont chacune des partisans convaincus, pourquoi ne pas mettre les deux origines en regard dans l'enseignement?

« Pour la seconde question, la date de l'apparition de l'homme, nous sommes bien plus à l'aise encore; nous n'avons pas devant nous des théories plus ou moins probables, mais bien des faits nettement établis par la science.

« Dans tout notre enseignement primaire on n'accorde à l'homme que 6000 ans d'existence. C'est aussi la date généralement indiquée dans l'enseignement secondaire, bien qu'elle soit en flagrante opposition avec la partie de cet enseignement qui concerne l'histoire d'Egypte. 6000 ans, comme apparition de l'homme, est une date reconnue fausse par tous les esprits indépendants. Par suite des beaux travaux de la Commission Française d'Egypte et des remarquables découvertes de Champollion concernant l'écriture hiéroglyphique, nous savons que Ménès, le premier roi d'Egypte, remonte à 5000 ans environ avant notre ère. Il serait donc, ainsi que tous ses sujets, plus ancien que le premier homme!...

« Mais ces 7000 ans pour la fondation de la florissante civilisation Egyptienne ne sont rien auprès des données fournies par la géologie et la paleoethnologie. Nous savons maintenant, d'une manière certaine, par les belles recherches des Lartet et des Boucher de Perthes, que l'homme existait dès le commencement de l'époque quaternaire, qu'il a été contemporain de la grande extension des glaciers, qu'il a vu au moins deux espèces de rhinocéros et deux espèces d'éléphant, se succéder sur le sol actuel de la France. Il est bien difficile, si non impossible pour le moment, de déterminer en chiffres exacts la durée de cette période. Mais il est incontestable et géné-

ralement reconnu que cette durée dépasse de beaucoup et beaucoup les 6000 ans encore actuellement enseignés et les 7000 ans nécessaires pour remonter à la première dynastie Egyptienne.

« Le déluge universel, aussi formellement enseigné que la date de 6000 ans pour l'apparition de l'homme, n'est pas plus réel. Nous connaissons la quantité d'eau qui existe sur notre globe. Elle a été exactement jaugée. Depuis l'apparition de l'homme, surtout depuis les temps historiques, cette quantité n'a pas sensiblement varié. Pour qu'un déluge universel ait pu avoir lieu il aurait donc fallu que tout le sol émergé, y compris les sommets les plus élevés des Pyrénées, des Alpes, des Andes et de l'Himalaya, se soit affaissée au-dessous du niveau de la mer, en effectuant un soulèvement équivalant du sol des grandes profondeurs maritimes. C'est supposer sans aucun fondement, car il n'en existe aucun vestige, le plus vaste, le plus gigantesque, le plus terrible des bouleversements. Il n'y a jamais eu de révolution terrestre de cette ampleur, même dans les temps géologiques les plus agités. A plus forte raison est-il de toute impossibilité d'admettre un pareil événement dans les temps historiques et même pendant le quaternaire; du reste aucune plante, aucun animal n'y eût résisté. Le déluge universel est donc une simple légende contredite par la science. Il ne doit plus être enseigné que comme croyance populaire erronée et non comme fait vrai.

« Si des questions majeures, nous passons à des questions de détails, nous trouverons malheureusement encore bien à critiquer. Je n'en prendrai qu'un exemple concernant les origines de l'agriculture.

« Ces origines qui intéressent si directement l'instruction primaire, y sont enseignées de la manière la plus déplorable. Nos auteurs de livres classiques en sont encore en pleines données mythologiques. Ainsi, ils enseignent que le blé a été découvert par *Cérès* et le vin soit par *Noé*, soit par *Bachus*. Ces auteurs arriérés ne se doutent pas que la vigne est chez nous une plante indigène, qui était en pleine fructification dans l'Europe méridionale même à l'époque quaternaire; que les stations italiennes du premier âge du bronze, connues sous le nom de terramares, ont fourni des pepins de raisins; enfin que les Egyptiens fabriquaient du vin dès la plus haute antiquité. Ils ignorent que le blé existait en Egypte dès les premières dynasties et en Europe dès l'époque robenhausienne ou de la pierre polie. Tout cela est bien antérieur à la tradition hébraïque de *Noé*, ou aux conceptions mythologiques grecques de *Bachus* et de *Cérès!*

« Il serait bon, il serait même indispensable que l'enseignement primaire et secondaire soit mis au niveau des connaissances scientifiques. C'est une singulière anomalie de voir enseigner à l'École primaire, base de l'instruction, ce qui est traité d'erreur dans l'Enseignement supérieur. C'est pour cela que nous réclamons, surtout dans l'intérêt de nos Écoles primaires, l'épuration sérieuse de nos livres d'enseignement ».

Saint-Germain-en-Laye (Seine et Oise)
1r janvier 1889.

G. De Mortillet
prof. à l'École d'anthrop., député.

RIVISTA ANALITICA

Poesie varie di LUIGI PINELLI (nuovamente ordinate) — Bologna, Nicola Zanichelli, 1888.

Queste poesie ebbero già l'onore d'essere lodate, con imparzialità di critico indipendente, da Giosuè Carducci. E basterebbe, perchè autorità più grande fra noi, in cose letterarie è difficile sperare o supporre. E noi ce ne rallegriamo con l'illustre autore, già noto per altri lavori e come esimio professore nel Liceo di Udine. Pure vogliamo aggiungere alcune considerazioni, inspirate dirò così dall'indole della nostra « Rivista », a quelle del Carducci: sebbene com'è noto, non ci occupiamo qui per solito di cose letterarie.

Il Pinelli, oltre ai meriti reali quale poeta, ha, a nostro avviso, quello di un sentimento profondo, sereno, sincero e tutto moderno della natura. Che se ora tale virtù di pensiero e di senso è implicitamente comune, in quanto è un portato storico della civiltà e della scienza, ed in molti prende poi nella prosa, come nella poesia, estrinseca forma, avviene però che riesca sovente o ad uno scetticismo, e pessimismo buddistico, e disperato, o ad un lirismo morboso che turba la genuina realtà delle cose. Il Pinelli invece, tra i pochi, sia per gli studi larghi delle scienze contemporanee positive, sia per l'animo gentile e pronto a sentire nella loro sincerità nativa, o poeticamente i fenomeni, e le loro svariatissime vicende nel vasto ordine della Natura, splendidi e soavi, o mesti e terribili, non trascese obiettivamente nè subiettivamente il loro significato rispetto all'emozione e al concetto, che ne erompono. Per sè la Natura sta, corre e si agita con ferrea necessità, e così continuerebbe con eterna indifferenza nelle sue leggi, se non vi fossero anime e intelligenze che la sperimentassero e interpretassero moralmente a seconda delle loro vicende, e delle mutabili e profonde condizioni psico-etiche della loro vita. Un aspetto, una forma, un movimento, un suono, un colore nella vasta e variabile scena del mondo passano inosservati, e si percepiscono e sentono con lieta o triste emozione, a cui poi s'informa il concetto, a norma dello stato dell'animo nostro. La grande legge dell'*analogia*, che signoreggia e si manifesta tra le cose più disparate nella Natura, qui pure vigorosamente, e lucidamente per ispontaneo intuito apparisce; onde i fenomeni tutti assumono idolo di ciò che dentro noi si agita; e ne prorompe poi, se l'indole nostra v'è predisposta, o un mondo di lucenti e grati fantasmi, o di cupe e squallide forme. E quindi di grado in grado, a norma del vigore e degli abiti permanenti dell'anima, si giunge agli estremi ideali del piacere, e della disperazione. Chè il sentimento nei grandi ingegni si trasmuta pure in dottrina; ed oltre l'aspetto poetico, abbraccia anche la scienza del gaudio e del dolore; e allora o tutto bene, o tutto male.

I quali estremi si avverano specialmente nelle fiere crisi istoriche dell'umanità civile, o come tramonti, o come aurore d'altre fasi avvenire. Noi, pur troppo! trascorriamo ora un'epoca per una parte di decadimento e abbandono d'ogni antica dottrina, fede, arte e civiltà; dall'altra di vago presentimento d'altre più conformi al vero ed al reale. Onde colui che seppe, tra questi urti e contraddizioni morali e sociali, tenersi lontano dagli estremi, dà segno di vigoria d'intelletto, e di squisito senso della realtà che si agita intorno a lui. A me pare che il Pinelli raggiunga questo pregio: la Natura rispecchiò il suo animo senza rimanerne turbata; e l'animo suo sentì i misteri e le voci profetiche della medesima senza trascenderli, od alterarli alla propria immagine. Si leggano a modo di esempio tra le sue composizioni: *Un temporale fra i monti; Schizzo invernale; Rivedendo un vecchio castagno; Dal lido; Saluto al Bosco di Montello; Gli uccelli; Fantasie di ottobre; Pensiero; Sulle Alpi,* ecc. In questi, resi grati eziandio per la eletta e limpida forma, si noterà un profondo senso della Natura; viva analogia nelle cose, e come il poeta la colga tra i fenomeni via via e i suoi pensieri ed emozioni; come anche nella mestizia, e nel dolore intenso aleggi un non so che di vaga speranza, e di più liete note nell'avvenire nel cupo turbinio della natura. Onde se in lui v'ha gioia, non è bestiale frenesia di senso; se dolore, non disperazione di tutto.

Nè minore maestria e generosità di animo egli mostra nelle poesie patriottiche. Le *Memorie di Pisa*; il *Credo*; il *Tumulo dei forti*; il *Risorgimento*, sono degnissimi di lode. Non è canto spavaldo, nè retorica enfasi, o isterismo politico; ma nobile sentimento e fiero che sgorga dall'animo suo per le glorie, sventure, o speranze della Patria. Si abusò tanto di questa sorta di carmi, e fummo sì oppressi da tanti spasimi teatrali in proposito, che consola incontrarci in un poeta, che serenamente significa ciò che l'amore vero di patria gli detta dentro.

Non sarebbe il Pinelli poeta moderno se d'altra parte non risentisse dolori e le miserie dei mille e mille infelici dannati a soffrire tra i non molti che scialacquano nel piacere e nei beni di fortuna, sovente non meritati. *Il falegname ad una giovinetta cucitrice; Dal mio studio,* sono e per affetti e per forma e per verità degni d'uomo generoso che vide e provò e pianse sui mali sociali. E come poi egli intenda l'Arte, lo testimonia il suo *Inno agli illustri Veterani dell'arte superstiti.* Noi non possiamo qui dilungarci di più; ma i cenni che ne abbiamo dati basteranno, spero, a fare intravvedere quanto sieno queste Poesie del Pinelli degne di attenzione e ad invogliare gli amatori dei buoni studi, e del decoro delle patrie lettere, a gustarle e meditarle.

T. VIGNOLI.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

JOYAU E. — ESSAI SUR LA LIBERTÉ MORALE — Paris, F. Alcan èdit., 1888 un vol. in-12° di pag. x-250.

Il Joyau esamina il fondamentalissimo quesito se l'uomo sia libero, e critica vivamente il fatalismo, il determinismo ed il sistema della così detta libertà di indifferenza, perchè li giudica inconciliabili con qualsiasi morale. Tuttavia egli confessa che contro la libertà si schierano oramai i più reputati filosofi e psicologi, se pure col Ribot e col Du Bois-Reymond non la dichiarano problema insolubile, al di là dei limiti della conoscenza. Per ragioni precisamente contrarie alle nostre, il Joyau crede invece che il problema possa studiarsi scientificamente; ma le sue conclusioni sono favorevoli alla tesi affermativa. Egli crede alla libertà umana basata sulla nozione del *bene*, e definisce il bene: « ciò che la ragione comanda ». La nostra natura, dic'egli, se non è arrestata da verun ostacolo (*sic*), ci porta ad agire in un modo razionale; in tal caso la nostra condotta è libera e buona, e dipende da noi il trionfo di questa tendenza sulle idee antagonistiche. In complesso, la libertà umana ammessa dal Joyau è subordinata allo sviluppo intellettuale, e ricorda quella libertà relativa che parecchi filosofi, per esempio il nostro Aristide Gabelli, hanno messo di moda alcuni anni or sono.

L'Autore dice di non ammettere il così detto « libero arbitrio », cioè la facoltà di scegliere fra il bene ed il male: l'uomo non sceglie mai scientemente il male, e quando lo fa è perchè si è reso schiavo di qualche influenza esterna. Egli riconosce anzi che tutti gli uomini non sono liberi: « noi non siamo liberi se non lo vogliamo, e il primo dei nostri doveri è per « l'appunto quello di diventar liberi, sviluppando e liberando la nostra in- « telligenza ».

A noi par difficile conciliare una libertà così ristretta e attorno alla quale pare che l'Autore medesimo voglia porre una cerchia di ferro, con l'antico concetto della responsabilità morale. La « libertà del volere » è con ciò distrutta. Quando è che l'uomo può credersi al di fuori d'ogni influenza esterna? Quando mai la sua intelligenza sarà tanto sviluppata da dare ai suoi atti il carattere della completa libertà? La filosofia spiritualistica tenta sfuggire con mille sottigliezze alle ineluttabili conseguenze delle sue stesse dottrine, ma gli sforzi compiuti dai suoi adepti per difendere la tesi della libertà umana, assomigliano oramai a quelli che i fisici della passata generazione facevano inutilmente per mantenere l'ipotesi di una forza disgiunta dalla materia.

RUBINSTEIN SUSANNA — AUS DER INNENWELT — *Psychologische Studien.* Leipzig, A. Edelmann, 1889. Un vol. di pag. VI-218.

L'autrice è addottorata in filosofia e si è già fatta un bel nome coi suoi *Physiologisch-ästhetischen Essays*, pubblicati dal Winter di Heidelberg in due volumi (1878-84). Essa conferma ciò che delle donne scriveva Giorgio Sand: « La prétention de nos femmes est restreinte à une psychologie fine et tendre », salvo che in luogo di romanzi o di novelle, la coltura psicologica della Rubinstein si manifesta con saggi scientifici di sommo valore. La sua psicologia deriva in linea retta dall'Herbart, giacchè essa è allieva dell'herbartiano W. Volkmann, e la finezza delle sue osservazioni anche ai più severi critici tedeschi è parsa tale da meritarle un posto accanto al Lazarus, al Nohlowsky, al Lotze. Si può d'altra parte prevedere che nello studio del nostro mondo interiore l'autrice porterà le naturali tendenze del suo spirito femminile, vale a dire che alla delicatezza degli esami introspettivi essa unirà la grazia ed il calore dello stile. Ben a ragione lo Schücking ha scritto, che se il filosofo vive con la testa, e il poeta col cuore, l'uomo intero e sano deve vivere con ambedue; ma quello che qui è detto dell'uomo può affermarsi tanto più di una donna, che come la Rubinstein si occupi dei più alti problemi che la nostra mente possa proporsi.

Il volume che esaminiamo non è, propriamente parlando, un libro, cioè un'opera simmetrica, ma un insieme di articoli legati fra loro soltanto dall'analogia del subbietto. Sono sette saggi, dove l'autrice espone successivamente le proprie osservazioni sul carattere, sul sentimento, sul senso estetico, sul sonno e sulla vita notturna dell'anima, sulle sensazioni in generale e sulla misurazione delle sensazioni tenebrose in particolare. È notevole nella Rubinstein l'attitudine a comprendere lucidissimamente le più astruse questioni e a rivestirle di forma limpida e popolare, talvolta anche poetica. Certo, questa vittoria della forma va a scapito dell'originalità del contenuto; ma ad ogni modo basta l'esistenza d'una scrittrice di sì alto valore per affermare che anche il cervello femminile è capace di intendere e di gustare la filosofia.

MORICI D. — L'IMITAZIONE CONSIDERATA NELLA VITA SOCIALE E NELLE AFFEZIONI NERVOSE. — Palermo, tip. del Giornale di Sicilia, 1888, un vol. di pag. 218.

L'uomo, dice giustamente l'autore di queste belle conferenze, l'uomo imita sin dall'infanzia; tutta la sua educazione non è che un seguito di imitazioni, e si può dire che nell'imitazione sia il perno su cui sta in bilico la vita fisica e morale dell'Umanità tutta quanta. Si sa che il Tarde, ingegno critico di grande valore e sociologo molto acuto, fa consistere nell'imitazione il vero cemento psicologico delle collettività o società umane; e poichè tutti i psicologi, gli educatori, i neurologi sono d'accordo nel riconoscere l'estrema importanza di questo istinto connaturato nell'uomo, il libro del Morici risponde davvero ad un bisogno della nostra letteratura scientifica. Ed è un buon libro, compilato con sufficiente ordine, scritto con molta chiarezza, e ricco di buona e sicura erudizione.

Viene per primo uno sguardo generale all'imitazione nelle lettere, nelle arti e nelle scienze (pag. 3-45), poi lo studio di essa in rapporto alle affezioni nervose (pag. 47-98). Qui l'autore ha campo di citare numerosi fatti che la neuropatologia, la psichiatria e la medicina forense, la storia medesima gli potevano fornire in conferma della facile diffusione e propagazione di tutti i disturbi nervosi e mentali. Forse il ricordo delle pazzie epidemiche avrebbe potuto essere più particolareggiato, e ve ne sarebbero stati esempi ammirabili da citare in tutta la storia antica e moderna: ma l'autore aveva troppo materiale fra le mani e doveva naturalmente trascorrere su molte prove di fatto.

La terza parte tratta del come si possa rimediare ai danni dell'imitazione (pag. 99-134), e vi sono espressi desiderii assennatissimi in ordine all'educazione del potere volitivo, alla famiglia ed alla pubblicità dei dibattimenti penali. Il Morici parla poi degli spettacoli teatrali (pag. 134-158), e ne dimostra gli incitamenti al bene ed al male; donde la necessità, secondo lui, di regolare l'arte drammatica secondo i bisogni educativi delle masse. In questo punto e nel seguente capitolo ove tratta della responsabilità morale, della scienza e della civiltà moderna, l'autore si allontana troppo dalle nostre idee perchè possiamo dargli plauso: per esempio, quando esige che il Governo metta freno all'arte (pag. 157), quando esprime timori ingiustificati verso le nuove dottrine antropologiche criminali (pag. 169), ed esagera troppo i pericoli sociali immaginarii dell'ipnotismo (pag. 170), quando considera la dottrina dell'evoluzione come un abuso di potere della scienza (pag. 183). Il Morici che in queste pagine si dichiara, a quanto sembra, per la libertà del volere umano, non si è accorto che tutto il suo libro, dimostrante la immensa e continua efficacia dell'imitazione sulla mente umana, restringe d'altrettanto il dominio della sedicente libertà di volere.

CELLARIER FÉLIX. — ÉTUDES SUR LA RAISON. — Paris, F. Alcan, 1889, un vol. in-12° di pag. 280.

Quest'opera, che fu dapprima letta all'Accademia di Montpellier, si compone di due parti. La prima verte sulla classificazione delle idee razionali che l'Autore dispone in tre categorie: 1° le idee di *realtà,* vale a dire le idee di essere, sostanza, causa; 2° le idee di *attributi,* cioè infinito, unità, identità, immutabilità, buono, vero e bello; 3° le idee di *rapporti,* cioè tempo e spazio.

La seconda parte è consacrata alla esposizione di una teoria dei principii di ragione. Dopo averne determinato i caratteri generali, l'A. tratta del loro obietto, ed insiste sulla distinzione fra essenza ed esistenza. Condotto da ciò all'esame della teoria di Kant sui giudizi sintetici *a priori,* egli si diffonde nel confutarla, per concludere che tutti i nostri giudizi *a priori* sono analitici. Divide poscia i giudizi necessari in tre classi: 1° assolutamente necessari, 2° semplicemente necessari, e 3° necessari ipotetici; e collega a codeste tre categorie i principii che vi si riferiscono.

Nella conclusione il Céllarier riassume i principali punti sviluppati nel libro, e ne dimostra le vantaggiose conseguenze. In sostanza, però, il

suo libro è uno dei soliti saggi metafisici della vecchia scuola filosofica. Il punto di partenza dell'Autore è « l'affermazione assoluta dell'essere, assoluta per opera dell'Io »; basta questo enunciato per comprendere come tale filosofia manchi di base psicologica sperimentale. La distinzione fra essenza ed esistenza, cui il Céllarier dà tanto valore, altro non è che un travestimento a nuovo della vecchia e bizzarra formola del nostro Gioberti: *l'Ente crea l'Esistente;* nè fa compiere il più piccolo passo al pensiero filosofico. L'unico perfezionamento sta in ciò, che il Céllarier ammette nell'esistenza contingente la tendenza ad uno sviluppo infinito, ciò che, secondo lui, significherebbe che in fondo ad ogni esistenza contingente sta la sola ed unica essenza infinita. Si tratta (lo vedono i lettori) d'un panteismo idealistico, che però non cessa dal confondersi col solito antropomorfismo delle idee fondamentali metafisiche.

SCIENZE BIOLOGICHE

SCHMIDT EMIL. — Anthropologische Methoden. Anleitung zum Beobachtung und Sammeln, für Laboratorium und Reise. — Leipzig, Veit e Comp., 1888, un vol. in-8° picc. di pag. 336 con molte figure.

La tecnica ha nelle scienze positive o sperimentali troppa importanza perchè noi ci dimentichiamo di segnalare ai lettori della *Rivista* quelle opere che intendono per l'appunto ad uniformare i metodi di ricerca ed a diffonderne la conoscenza. Questo dello Schmidt è un eccellente Manuale per gli antropologi, ricco di dati, preciso nei particolari, quasi completo in fatto di bibliografia.

La Francia possiede le *Istruzioni* del Broca e della Società antropologica ed il poderoso lavoro di Topinard del quale abbiamo già parlato (« Rivista », anno 1885, pag. 481); l'Inghilterra ha gli scritti metodici del Galton; noi Italiani le *Istruzioni pei viaggiatori* di Issel e Zannetti (buonissime, ma al solito poco conosciute in patria) ed il *Manuale di semejotica* del Morselli. Per la Germania il libro dello Schmidt è il primo, e se si tien conto delle divergenze di metodo fra antropologi francesi e tedeschi non solo, ma anche fra gli stessi tedeschi, vi è da lodare l'Autore d'aver cercato di coordinare le varie proposte presentandole vicine l'una all'altra sotto forma comparativa.

Notevole, sotto il punto di vista della filosofia biologica, è la parte III^a del libro che tratta della variabilità individuale e della disposizione dei valori antropometrici e craniometrici in serie. Il Morselli fin dal 1880 aveva dimostrato che la « seriazione » costituisce il metodo migliore per l'antropologia, mentre la « media » rappresenta un artificio spesso dannoso; nello stato presente della scienza, e dato l'impulso darwiniano degli studi biologici, lo studio delle variazioni individuali estreme ha più importanza di quello dei fittizi valori medii. Lo Schmidt riferisce brevemente altri fatti in appoggio di questi principii di metodo.

SCIENZE SOCIALI

THOROLD E. JAMES — THE ECONOMIC INTERPRETATION OF HISTORY. — New-York, U. S., Edit. Putnam, 1889, un vol. in-8°.

Il prof. Michele Forster ha parlato, in un suo recente lavoro, della possibilità che le scienze della morfologia e della fisiologia, per causa della continua mutua dipendenza dei loro subbietti che sono la forma e la funzione, costituiscano in avvenire una sola e medesima scienza. La stessa cosa avverrà certamente della storia e dell'economia: la prima è infatti la morfologia della società, la seconda ne è la fisiologia, e mentre erano divise pel passato, già chiaramente si vanno ora accostando l'una all' altra. La così detta scuola « storica » degli economisti e il metodo « storico » della scienza economica ce lo provano; e più ancora ce lo prova l'ottimo volume del prof. Thorold Rogers che abbiamo sott'occhio.

L'autore, che insegna economia politica, ha compiuto accuratissime indagini sulle condizioni del lavoro e dei salari in Inghilterra durante gli ultimi seicento anni, ed era perciò più di qualsiasi altri preparato a cercare le cause storiche dei fenomeni economici. Gli economisti, egli dice, si sono aggirati fin qui in un circolo vizioso; hanno parlato di lavoro, di capitale, di ricchezze, come se fossero entità astratte, hanno anzi preteso di scoprire le leggi dei loro rapporti, ma per la maggior parte non ne hanno saputo vedere i legami coi fatti della storia. Per esempio, è penoso vedere com' essi nello studio del pauperismo pretendano far senza delle opportune nozioni storiche. La costituzione della società inglese soltanto può spiegare l'esistenza di classi ricche e di classi povere, perchè la povertà e la ricchezza non sono volontarie, non dipendono dalla scelta individuale, ma seguono ineluttabilmente determinate leggi storiche. Vuolsi dire con ciò che non si debba cercare un rimedio per codesti fenomeni dolorosi della vita sociale? No certamente: la società umana ha in sè stessa le ragioni del proprio svolgimento, e il possesso d'una intelligenza superiore all'animale permette all'uomo di modificarsi con coscienza del fine cui tende. Ecco ciò che la storia dovrebbe insegnare agli economisti teorici.

RIZZONE-NAVARRA G. — DELINQUENZA E PUNIBILITÀ. — Studi giuridici. — Palermo, L. Pedone-Lauriel, 1888, un volume.

È un buon riassunto degli studi compiuti dalla scuola antropologico-criminale e delle nuove idee intorno alla natura della delinquenza ed alla punibilità dei criminali. Il Rizzone-Navarra divide la sua opera in sette parti: I presupposti della criminologia scientifica — I dati dell'anatomia antropologica criminale — Le anomalie psichiche dei criminali — I fattori sociali del delitto — I fattori fisici della delinquenza — Classificazione dei delinquenti — Terapia del delitto.

« Il delitto, egli dice, è forma patologica degli organismi sociali, ed ha germi morbosi antropologici, fisici e sociali. Si manifesta per mezzo di indi-

vidui (delinquenti) che agiscono contro le loro Società, violandone nei sentimenti e nei principii fondamentali di loro convenienza i mezzi di conservazione e di sviluppo » (p. 78). Valendosi degli studi precedenti di Lombroso, Ferri, Garofalo, Barzilai, ecc., non che degli insegnamenti del suo maestro il prof. R. Schiattarella, l'Autore espone le prove che militano in favore della tesi ora enunciata: il libro è dunque un buon tentativo di volgarizzamento scientifico, e merita lodi, se non per la novità ed originalità che mancano del tutto, per lo stile brillante, giovanile, e per la forma sciolta con cui è scritto.

Segnaliamo però molti errori nella letteratura (nomi proprii sbagliati, avvicinamento forzato di autori, scelta talvolta infelice delle autorità citate, termini tecnici moltissime volte erronei ed irriconoscibili, per es. *scavocefalii*, *atipatia* (!) del cervello, *mantibole*, Leggel, Graft-Ebing, ecc., ecc.). A pagina 104 è asserito inesattissimamente che « Lombroso, Morselli, Cividalli, Amati, Tanzi, Varaglia, hanno spinto i loro studii fino a volere stabilire l'unità morbosa degli epilettici coi delinquenti ». Dei nomi citati solo quello del Lombroso è qui a posto: gli altri o non si sono mai occupati dell'argomento, o se l'hanno fatto, come Morselli, è per respingere l'identificazione assoluta fra epilessia e delinquenza.

Cogliamo l'occasione per affermare la necessità di una scelta più accurata dei termini di confronto da parte degli antropologi criminalisti e degli psichiatri. Oramai tra stato selvaggio, atavismo, pazzia morale, atipia, morbosità, neurosi, epilessia, genio, degenerazione, non si capisce più quali relazioni di identità o di affinità si vadano imaginando. È chiaro che la facilità di trovare fra stati psicologici così spiccati qualche analogia più o meno profonda, trascina inconsciamente a vedervi uguaglianza di natura. Ma si tratta di *analogie*, non di *omologie*; ed è sempre lo stesso errore di quei naturalisti antichi che ponevano le foche e le balene fra i pesci perchè hanno gli arti conformati al nuoto. Vi è invece un adattamento psicologico, come vi è un adattamento morfologico: fra due costituzioni mentali adattate passa la stessa analogia superficiale che intercede fra due strutture adattative, ma la loro natura fondamentale resta essenzialmente diversa.

SCIENZE STORICHE

LYON GEORGES — L'IDÉALISME EN ANGLETERRE AU XVIII SIÈCLE. Paris, F. Alcan, édit., 1888, un vol. della *Bibl. de Philos. contemp.* di pag. VIII-486.

Il Lyon si propone di studiare l'idealismo nelle sue origini francesi e di seguirlo nelle trasformazioni che esso ha subìte nella filosofia inglese dal Berkeley fino allo Stuart Mill. L'Autore pone in luce la enorme influenza che le speculazioni di Descartes e di Malebranche hanno esercitato sul pensiero inglese, e a tale scopo ne mostra le traccie non dubbie in moltissime opere filosofiche del secolo scorso quasi ignorate nella stessa Inghilterra, ignote del tutto in Francia. Tali sarebbero il *Saggio sulla ra-*

gione di Burthogge (1677); la *Teoria del mondo ideale* di Norris (1701); la *Chiave universale* di Arturo Collier (1713); gli *Elementi di filosofia* di Samuele Johnson editi dal grande Beniamino Franklin (1752); e lo *Spirito* del pietista e pessimista Jonathan Edwards (m. 1758).

L'esame di codesti autori quasi dimenticati si avvicenda con uno studio accuratissimo dei punti di contatto fra gli idealisti francesi del XVII secolo da una parte, e Hobbes, Locke, Berkeley, Taylor ed Hume dall'altra. È evidente per l'Autore la concatenazione e figliazione delle idee; codesti pensatori formano una serie di cui Descartes è il primo, Hume l'ultimo anello. Ma riesce altrettanto chiaro per noi che il Lyon si è lasciato portare dalle sue tendenze filosofiche ad esagerare il valore di queste affinità ed analogie. Egli è un idealista sincero e convinto; per lui, l'idealismo, ben diverso in ciò dagli altri sistemi, non preclude la via alla scienza, anzi egli arriva a scrivere che « nessun progresso scientifico moderno ha messo in pericolo le spiegazioni berkeleyane: tutto, invero, è percezione e fenomeno ». Siamo d'accordo nel riconoscere che i termini *cose*, *corpi* e *sostanze* usati dal realismo non rispondono ad entità extra-mentali, ma sono il risultato di leggi subbiettive del pensiero. Ciò non distrugge menomamente l'esistenza di un reale obbiettivo che noi percepiamo attraverso i nostri sensi; il soggetto che si sente, suppone l'esistenza di un oggetto che lo fa sentire. L'idealismo di Berkeley ci ricorda il curioso spettacolo datoci da quei cani che girano attorno a sè stessi cercando inutilmente di afferrare l'ombra della propria coda.

SCIENZE FISICO-MATEMATICHE

PROCTOR A. RICHARD. — OLD AND NEW ASTRONOMY. — Parti I-V. London e New-York, Longmans Green a. C°, in-4°, 1888.

Segnaliamo quest'opera dell'insigne astronomo a tutti coloro che intendono seguire i progressi d'una scienza tanto attraente e tanto filosofica com'è l'astronomia. La parte storica è qui trattata con rara profondità; la parte tecnica con una competenza, che nessuno certamente vorrà discutere. Ma il pregio principale dell'opera è la chiarezza; le stesse formule matematiche, che sono così comuni nell'astronomia moderna, vengono esposte e chiarite dal Proctor con tanta semplicità che qualunque lettore, per quanto digiuno in fatto di matematiche, potrà comprenderle e gustarle. Scritto e stampato poco prima che il suo autore venisse rapito da immatura morte (è morto di febbre gialla contratta nella Florida, il 12 settembre u. s.), il libro chiude degnamente una serie di opere insigni di volgarizzamento, cui il nome di Riccardo Antonio Proctor resterà indissolubilmente legato nella storia della scienza.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI INGLESI

Journal of the anthropological Institute.
Anno 1888.

BUCKLAND (Miss) A. W., *Sulla distribuzione del tatuaggio.* [Due sono i metodi principali di tatuaggio praticati dalle diverse razze umane: nel primo si producono, mediante tagli profondi, delle cicatrici di diverso disegno; nel secondo si coloriscono i tegumenti in colori svariati, per lo più rosso e bleu, introducendo delle sostanze polverulente negli interstizii del derma per mezzo di aghipunture. Il tatuaggio pittorico semplice è quasi esclusivamente adoperato in Africa (eccetto l'Egitto), nell'Europa meridionale e nell'Australia; il cicatriziale è diffuso in tutta la Polinesia e nelle due Americhe. I migliori esemplari sono quelli dei Neo-Zelandesi e d'alcune classi inferiori del Giappone. L'autrice mette poi in mostra il curioso sistema di tatuare le donne dopo il matrimonio, o a meglio dire dopo perduta la verginità. Presso alcuni popoli si tatuano ambedue i sessi, presso altri, per esempio le tribù artiche dell'America, solo le donne. Altri aveva già studiato lungamente il tatuaggio, per esempio il Joest, che non l'aveva trovato mai di carattere religioso; gli uomini, egli dice, si tatuano solo per vanità, e a sì fatta opinione, che secondo noi è troppo assoluta, si ascrive anche la gentile scrittrice. Sta il fatto che in alcuni santuarii anche nostrani, per esempio a Loreto, i devoti si fanno tatuare sul corpo emblemi religiosi; e d'altra parte, come si spiegano i tatuaggi dei delinquenti, così bene illustrati dal Lombroso, i quali spesso sono situati in parti non visibili e si riferiscono a segni segreti di riconoscimento ?]

Nineteenth Century.
Giugno-Luglio 1888.

BUCKLEY J. M., *Sui sogni dei sordi* [In una serie di articoli interessantissimi sul sonno e sui sogni, troviamo menzionata un'inchiesta fatta dall'Autore in varie epoche e su molti individui sordi per ciò che riguarda il sopravvenire di suoni o rumori nei loro sogni. Egli ha scoperto che questo avviene solo nel caso in cui la sordità non sia sopraggiunta prima del quarto anno di vita. Quando un sordo popola di rumori i suoi sogni, si può essere sicuri che egli apprese a parlare; ma v'è di più: un sordo è generalmente sensibilissimo ai rumori profondi anche dormendo, per cui si sveglia se si suona, ad esempio, un tamburo o un gran cassa vicino a lui. Nessuna meraviglia che nei drammi dei suoi sogni anche i suoni abbiano parte, quando si pensa all'ipermnesia del sognatore e dell'ipnotizzato sonnambulo. Questi fatti illustrano in modo decisivo la dipendenza dei nostri poteri di imaginazione e di costruzione ideatrice dalle sensazioni].

PERIODICI TEDESCHI

Neurologisches Centralblatt.

Anno 1888, *febbraio.*

Dehio, *Azione degli stimolanti sul tempo di reazione.* [Esperimenti di psicometria compiuti nella direzione già accennata dal nostro Buccola e dal Kraepelin. — Azione della caffeina (iniettata sotto la pelle) e del thè sulla durata del più semplice atto psichico, che diviene più breve. — Azione sul tempo di scelta, che non sembra influenzato dal caffè e dal thè, mentre lo è invece dall'alcool].

PERIODICI AMERICANI

Associazione americana pel progresso delle Scienze.

Congresso di Cleveland, agosto 1888.

Smiley, *L'altruismo sotto il punto di vista economico.* [Eccellente discorso d'apertura della sezione di Economia politica e scienze sociali, scritto secondo i principii del più schietto positivismo].

Powell, *La lotta come fattore dell'umano progresso.* [L'evoluzione delle società umane non si può apprezzare con gli stessi criterii con cui si giudica dell'evoluzione biologica. Un organismo sociale si svolge per leggi più complesse che non un organismo animale e vegetale; ed il termine di « sopravvivenza del più adatto » non è sempre applicabile al fatto storico della vittoria d'un popolo o d'una razza su di un'altra].

Sturtevant E. L., *Sui limiti dell'evoluzione per selezione artificiale.* [Questi limiti erano stati accennati dallo stesso Darwin, ma l'autore riferisce nuovi esempii in conferma del fatto che la variabilità d'una specie non può oltrepassare un dato grado. Vi hanno forme coltivate che ben poco si differenziano dalle selvaggie, e tutto quel che l'uomo può ottenere in taluni casi è di adattare la antica specie a nuove condizioni di esistenza].

Congresso medico di Washington

Settembre 1888.

Mathews W., *La tisi fra gli Indiani Pelli-rosse.* [Le razze inferiori che vengono a contatto delle superiori e civili, scompaiono nella lotta per l'esistenza. Questo è risaputo da un pezzo, e però la memoria del Mathews non fa che confermare il fatto, che ha per rispetto alla filosofia della storia ed all'antropologia una grande importanza. — La tisi aumenta fra gli Indiani d'America sotto l'influenza della civiltà, e l'aumento dipende da ciò che essi prendono i costumi e le abitudini dei Bianchi, e non dal clima. La razza Indiana infatti è più abituata al clima americano della Bianca e della Nera venutevi da pochi secoli; e d'altra parte le tribù che vivono negli Stati dell'Est, cioè a maggior contatto colla civiltà, pagano alla tisi un tributo maggiore che le tribù dell'interno o dell'ovest. Gli Indiani soffrono enorme-

mente di scrofola, e la loro tisi è dunque di natura scrofolosa. Mangiano malamente, cibi poco cotti e spesso con grande disuguaglianza fra un giorno e l'altro: dimorano in pessime capanne, mal riparate, sudicie. È strano che molti dei Neri trovandosi in condizioni antigieniche uguali, la razza etiopica non fornisca un contingente altrettanto grande alla tisi: per cui deve supporsi che, contrariamente all'opinione volgare, i Negri rappresentino una razza più forte e meglio dotata per la lotta dell'esistenza che non i Rossi].

The Progress.

Num. di ottobre 1888.

Gould G., *Sull'istinto della abitazione.* — [L'autore riunisce un gran numero di casi autentici sopra animali che trovarono la loro casa dopo percorse grandi distanze. Si hanno esempi di cani, che bendati vennero portati lontano, ma ritornarono a casa dalla distanza di cinque fino a cinquecento miglia. In un caso l'animale che aveva percorso due lati d'un grandissimo triangolo ritornò pel terzo lato accorciando la via. L'istinto squisitamente educabile del colombo viaggiatore, e consimili capacità di molti altri animali entrano nella stessa categoria. Per spiegare tali fatti, l'autore suppone che senza la facoltà di tornare verso casa, la sfera della vita animale sarebbe molto stretta. Il mantenimento delle specie deve sviluppare il potere di cercare nuovi territori, e quello anche di trovare sempre la propria abitazione. Tuttavia i sentimenti ordinari non possono essere evocati a spiegare codesto istinto (come pare da alcuni esperimenti), e per ciò l'autore suppone l'esistenza di un sesto senso, che consisterebbe in una particolare sensibilità ai cangiamenti di tensione elettrica e magnetica dovuti alla posizione occupata sulla superficie della terra. La casa sarebbe, per così dire, il polo nord dell'animale; l'abitudine lo ha accostumato alle condizioni magneto-elettriche di essa, e quando egli se ne allontana sa ritrovarla nella direzione che gli viene manifestata dalle sue sensazioni. Il Gould emette poi l'ipotesi che la ghiandula pineale dell'encefalo (lo stesso organo ove, secondo Descartes, risiedeva l'anima!) possa essere l'organo magnetico, ma è evidente che la scienza cede qui il posto alla pura speculazione].

PERIODICI FRANCESI

Revue philosophique de la France et de l'Étranger.

XIII Annata, Vol. XXVI, luglio-dicembre 1888.

Regnaud Paolo, *Note sull'evoluzione logica delle diverse categorie del nome.* [L'egregio linguista di Lione, studiando lo sviluppo del nome nel linguaggio umano, trova che esso ha seguito le leggi generali d'evoluzione. In tutto ciò che la natura produce direttamente o per mezzo dell'intelligenza umana, la diversità si è svolta a poco a poco dalla semplicità, almeno apparente, che la conteneva fin dall'origine. Il linguaggio risulta da uno sviluppo coordinato della forma, del significato e della funzione dei vocaboli. Così, per

riguardo ai nomi, dai semplici *qualificativi-sostantivi* si è passati da un lato ai *qualificativi*, poi ai nomi di *qualità* generiche: dall'altro lato ai *sostantivi* (nomi di *agenti* e nomi di *azioni*), poi agli *attributi*, indi ai *nomi di attributi*, e finalmente ai *nomi collettivi*].

PAULHAN, *La finalità come proprietà degli elementi psichici.* [L'A. parte dal principio che ogni fatto psichico, una sensazione, una idea, un sentimento, una volizione, è un sistema di elementi più o meno coordinati fra loro, per sostenere che l'associazionismo inglese non ci spiega la vita dello spirito. Noi siamo condotti, egli dice, a vedere in questi fenomeni psichici una legge d'organizzazione, di sistemazione, di *finalità*, irriducibile alle leggi d'associazione per contiguità o rassomiglianza. Da un esame di molti fatti, egli trae la conclusione che sopra l'unità organica necessaria alla vita possono coesistere numerosi sistemi psichici, ciascun dei quali esiste in sè e per sè, lavora per sè, e i quali perciò raggiungono tutti un grado notevole di indipendenza ed incoerenza. Ma tale incoerenza non è mai completa, in primo luogo per l'unità dell'organismo, poi perchè l'esistenza di questo sarebbe impossibile se i fatti psichici divenissero troppo incoerenti. Ne segue che lo spirito tende a sistemare tutti questi elementi, e tanto più perfetta sarà la personalità umana quanto più avanzato sarà questo lavoro di sistemazione].

BINET A., *La responsabilità morale.* [L'autore acconsente, ed è a notarsi in un francese, che i grandi lavori della scuola penale italiana « hanno posto sotto forma nuova il vecchio problema, sempre discusso e mai risolto, del libero arbitrio e della responsabilità morale ». Egli chiama anzi « idea luminosa » quella dei nostri criminalisti, di colpire i delinquenti secondo il grado della loro sensibilità, e non secondo la somma di libertà con cui avrebbero agito e la somma di responsabilità morale in cui sarebbero incorsi. Da un attento studio delle nuove dottrine messe in raffronto coi fatti, il Binet conclude che la nozione di responsabilità morale non può più costituire la base della nostra legislazione penale. La repressione dei crimini e dei delitti non deve più aver di mira questo o quello stato emotivo, nè il sentimento d'orrore pel colpevole, nè quello di pietà per l'innocente: — la legislazione deve soltanto assicurare con efficacia crescente la difesa della società e l'eliminazione degli individui nocivi. — È ciò che la scuola positiva italiana va da tanti anni proclamando, e non è a stupire se i Francesi, alle cui orecchie sembra giunta soltanto adesso, ce la vorranno gabellare per merce genuina di Parigi!].

Revue Socialiste.

Quatrième année, N. 37-42, 1888.

Questa Rivista, che il Malon dirige con invidiabile attività, ed alla quale collaborano anche gli italiani Colajanni, A. Costa, Gnocchi-Viani e F. Turati, contiene spesso articoli importantissimi di sociologia e di filosofia, che meritano perciò di essere segnalati ai nostri lettori.

COLAJANNI N., *La questione contemporanea della criminalità* [Critica della scuola antropologico-criminale sotto il punto di vista sociologico. Il Colajanni rimprovera al Lombroso e al Ferri di non aver tenuto in

debito conto l'influenza dei fattori sociali della delinquenza, esagerando invece quella dei fattori fisici ed antropologici. Meglio apparirà cotesta critica dell'A. nel suo prossimo volume di *Sociologia criminale*].

Raiga, *Evoluzione del matrimonio e della famiglia* [Particolareggiata esposizione del libro di Letourneau sullo stesso argomento]. — Malon B., *La vita delle Società* [Relazione lusinghiera del libro di Bordier].

Aimel, *La filosofia positiva di Augusto Comte* [L'autore promette, e incomincia di fatti, un largo riassunto delle dottrine politico-filosofiche del Comte. In una interessante introduzione, fa vedere come la nostra esistenza civile e domestica importi diritti e doveri; come questi diritti e doveri non possono essere imposti da decreti arbitrarii, nè dipendere da dogmi stantii; come adunque occorre che essi derivino da una esatta conoscenza della vera nostra posizione sociale, delle leggi che regolano il nostro sviluppo collettivo, e delle relazioni necessarie che tale posizione e il legittimo bisogno di migliorarla incessantemente stabiliscono fra di noi. La politica positiva di Comte ha per l'appunto lo scopo di sistemare i diritti e doveri individuali, domestici e sociali, e si può affermare che da Aristotele in poi mai era stato fatto un tentativo più nobile di ricavare dalla filosofia delle utili applicazioni pratiche].

Regnard A., *Il bilancio del Cristianesimo e del Giudaismo* [Lunga serie di articoli storico-critici già incominciata nei volumi precedenti della « Revue Socialiste », e tendente a dimostrare tutto ciò che di primitivo, di informe, di osceno e di sanguinario contengono i miti semitico-giudaici ereditati e trasformati dal Cristianesimo].

PERIODICI DELL'ESTREMO ORIENTE

Journal of the China branch of the R. Asiatic Society.

Vol. xxi, 1887, *n.* 1-2.

La lingua chinese e la scienza moderna. [Una delle più gravi difficoltà per diffondere nell'estremo Oriente i portati della scienza europea riguarda la traduzione dei nostri termini scientifici. I tentativi fatti nel Giappone non hanno soddisfatto completamente, e i missionarii sono d' accordo nel ritenere che sia più facile trovarne gli equivalenti nelle lingua chinese. Tuttavia, l'istruzione scientifica, massime pei giovani, incontra qui l'ostacolo maggiore. Invero, qual valore hanno per un orecchio chinese o giapponese le parole *idrogeno, azoto, logaritmo*, ecc., se mancano quelle lingue di ogni accenno o traccia che ricordi l'antica e primitiva origine greca o latina o arabica di esse? Perciò si è adottato il sistema di trasportare letteralmente i termini scientifici europei *(translitteration* degli inglesi), rinunciando a tradurli nell'idioma locale. I dotti e gli studenti della China e del Giappone sono obbligati perciò a pensare in lingua straniera, e ciò costituirà per qualche tempo un grave ostacolo ai loro progressi in fatto di scienze positive].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore*.

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

LO SFORZO ASSOCIATIVO

E

LA DINAMICA MENTALE

I.

1. — Nello scritto, molto interessante, del dott. E. Tanzi, col titolo *Appunti staccati di psicologia introspettiva*, inserito nel fascicolo settembre-ottobre 1888 di questa « Rivista », nel paragrafo II, è detto che il racconto di una festa a *Grottaferrata* gli fece nascere il sentimento di una parola avente una relazione con questa, che non gli tornava in mente, rimanendogli intanto *un vero disagio intellettuale*, che lo sforzava a *frugare nella memoria per trovarlo.*

Colgo l'occasione da questo per esporre una dottrina, alla quale da tempo sono venuto in seguito a una serie lunga e ripetuta di osservazioni, e che si collega con ciò che esposi in uno scritto, pubblicato pure su questa « Rivista » col titolo *L'Equivoco dell'Inconscio di alcuni moderni*, dove parlo della *disposizione* fisiologica, onde resta la possibilità che rinasca l'atto cosciente relativo, rieccitandosi l'organo già disposto.

2. — Ricorderò prima alcuni dati della osservazione introspettiva, i quali, ripetendosi sempre identicamente nei casi identici, e analogamente nei casi analoghi, e con coscienza determinata e distinta (per l'attenzione speciale, della quale si acquista la capacità dal psicologo per l'esercizio di applicarvi la sua riflessione), si rilevano colla stessa evidenza di fatti positivi, colla quale l'astronomo ha contezza dei dati delle sue osservazioni nel cielo.

Sono in una stanza e cerco una cosa, che non vi trovo. E mi sovviene intanto, che essa si trova in una stanza vicina. Mi movo allora alla volta di questa, per prendervela. Ma, andandovi, sono distratto da un pensiero sopravvenuto; e tanto, che, arrivato, non mi ricordo più di ciò che doveva cercare. E non mi risolvo a tornarmene, perchè mi cagiona *un vero disagio*

un senso rimasto ancora in ordine alla cosa cercata; della quale però non riesco più ad avere la rappresentazione, che mi diriga nello scopo della mia venuta. Talvolta in questo caso, posto l'occhio sopra un oggetto, che pure mi occorrerebbe, lo prendo, supponendo che sia il ricercato; ma, non essendo quello, il disagio suddetto rimane, onde resto in dubbio di essermi apposto. Ma può darsi poi che, rivolgendomi attorno, cada l'occhio accidentalmente sulla cosa avuta realmente di mira: e allora mi accorgo subito, che quello era il mio desiderio, e la piglio; e il disagio vien meno subito, sottentrando *un senso di soddisfazione*. Il senso del disagio era la coscienza di un *bisogno*, determinato dalla deliberazione precedente non eseguita. Il ripresentarsi della idea della cosa alla sua vista, e l'atto conseguente di prenderla furono la *soddisfazione* del bisogno medesimo, nella quale svanì la tensione penosa, che mi incitava.

Similmente avviene, se, parlando con un amico, sto per dirgli una cosa; ma in quel mentre, essendo interrotto un tratto, quando poi voglio riprendere il discorso, non ricordo più quello che era per dire, restandomi il senso molesto di quel qualchecosa che aveva in mente, e che al presente non riesco a rievocarvi. Molte volte l'idea, così smarrita, va perduta per sempre; e il disagio relativo vien meno solo dopo un certo tempo e a poco a poco. Moltissime altre volte però quell'idea ritorna, o durante lo stesso discorso, o magari solo dopo diversi giorni; e collo stesso effetto di determinarsi per tale ritorno un senso di piacere, come di un bisogno soddisfatto.

Possono bastare questi due esempi perchè ognuno ne ricordi altri analoghi, che si verificano in tutti ad ogni momento nel processo normale della attività cogitativa.

3. — Ho detto, che il senso di disagio in discorso, che resta quando non sia soddisfatto, ha una certa durata più o meno lunga, e vien meno solo dopo un certo tempo, diminuendo insensibilmente fino a cessare poi da ultimo del tutto. E in ciò si ha il fatto solito del periodo di durata delle eccitazioni organiche, il quale incomincia con intensità in seguito alle stimolazioni che le cagionano, e si svolge diminuendo gradatamente.

Un esempio di queste eccitazioni perduranti si ha, mettiamo, quando mi pungesse un'ape. Il dolore della puntura è acutissimo al principio, e rimane a lungo, facendosi sempre più mite, fino a tanto che ne scompare il senso totalmente.

E un altro esempio di ciò si ha, mettiamo, dopo che uno

ha sofferto un affronto o ebbe il conforto di un elogio. Per molte ore, e talvolta per un giorno o più, dura il senso doloroso o grato della eccitazione cattiva o buona, ricevuta; abbassandosi insensibilmente fino alla scomparsa totale. E dura anche nei momenti che non si pensa al fatto, che lo ha motivato. Succede ad ognuno spessissimo di dover dire a sè stesso: « Guarda un po'; oggi mi sento dispiacente (o mi sento lieto), e non so il perchè: ah sì! mi risovviene la ragione adesso». E cioè, riflettendo al senso provato, con ciò si rieccita e si rifà la ricordanza del motivo dal quale dipende.

4. — Nei casi sopra esposti, del sentore vago di una idea non ravvivata nella mente colle sue fattezze determinate, è evidente ripetersi lo stesso fatto, che si osserva in quel senso indefinito, che è l'indizio e il precursore di una operazione fisiologica successiva, e che occasiona lo sforzo ulteriore occorrente ad effettuarla. Quel senso, ad esempio, onde si è incitati a sbadigliare, a sternutare, a mangiare, a bere, a respirare più largamente del solito, e via discorrendo per tutte le operazioni fisiologiche, per le quali interviene e si aggiunge di regola a compierle l'azione della volontà.

Il suddetto senso iniziale, è, come dicemmo, un senso di disagio, o l'annuncio di un bisogno da soddisfare; che cessa quindi, ottenuta la soddisfazione reclamata. Ed è diverso questo senso iniziale da quello, che si produce nella soddisfazione. Il senso della sete è ben diverso, come si sa, dal gusto del bere e di aver bevuto; proprio come lo stato della coscienza, o il fatto che la costituisce, nel senso del disagio per una parola che non si può ricordare, è ben diverso dallo stato cosciente che si verifica trovata la parola medesima. E succede poi, anche pel senso iniziale del bisogno fisiologico, il fatto, che esso resti molte volte senza la effettuazione della operazione conseguente; come nel caso dello sbadiglio e dello sternuto, che non vengano, avendosene già il sentore. Il qual fatto è analogo del tutto a quello della associazione di una idea, che è presentito e non si verifica.

5. — Il senso iniziale in discorso è osservabile chiarissimamente e distintissimamente anche nel caso delle abitudini; mettiamo, del fumare, del prendere tabacco, del servirsi di bevande alcooliche, e via discorrendo. Chi ha una di queste abitudini di tratto in tratto ne è avvertito da un senso di disagio, a calmare il quale, o fuma, o fiuta, o beve. E il detto senso molesto è diverso secondo l'abitudine; poichè, avendosi

più abitudini si è avvertiti distintamente dell'una piuttosto che dell'altra. E qui succede che, se l'abitudinario, incalzato dal senso che lo invita alla operazione abituale, è, mettiamo, in un luogo dove non è lecito farla, o ne è impedito in qualunque altra maniera, esso si sente martoriato a lungo dal senso medesimo, che dura tormentoso.

Talvolta la cosa si manifesta in un modo curioso. Se uno, che ha contratto l'abitudine di fumare, accorgendosi che il fumare troppo gli fa male, risolve di consumare solo tre sigari al giorno anzichè dieci, e di farlo a certe ore stabilite, nel tempo che se ne astiene, di tratto in tratto, è côlto da un senso che lo porta automaticamente a mettere la mano nella tasca dei sigari, a prenderne fuori uno e a metterlo alla bocca, sì che allora si avvede del tiro della abitudine, e gli tocca di lottare colla energia della sua volontà, perchè non segua l'operazione che ha proibito a se stesso, soffrendo intanto della pressura del senso molesto che perdura.

Il che avviene, come se uno, sentendosi la voglia di sbadigliare o di fare altra operazione fisiologica, è costretto a non dar seguito all'impulso, che lo preme, perchè la circostanza glielo impone; e deve quindi reagire volontariamente per contenersi, soffrendo intanto la noia del senso di disagio che sopravvive.

Il che, di nuovo, è come il fatto di chi, sapendo che un certo pensiero funesto pronto a riaffacciarsi lo turberebbe e lo tormenterebbe inutilmente, combatte con sè stesso per impedirne il ritorno appena ha il sentore anche lontano del suo riapparire.

6. — Lo sviluppo delle abilità e delle destrezze nelle operazioni, colle quali si soddisfa ai bisogni, non solo accessorî e artificiali, ma anche primi e fondamentali della vita, ha il suo principio nel disagio del senso speciale, che le preannuncia in modo indefinito. Se nell'adulto la coscienza di questo disagio si accompagna subito, al nascere di esso, colla idea della operazione soddisfattoria corrispondente, e l'operazione stessa si effettua tosto in seguito, ciò dipende dalla esperienza, che ha stabilito l'associazione del senso preannunciante colla idea della operazione relativa, e ha prodotto l'abitualità di compierla. Prima della esperienza, che abbia effettuato le disposizioni suddette, il senso del disagio in discorso rimane solo e insoddisfatto.

Il neonato piange, avendo fame: e ciò appunto per la molestia di questa. Esso non può associare al senso ingrato della

fame l'idea di soddisfare il bisogno col suggere dalle mammelle della nutrice, mancandogli la esperienza di ciò, e quindi non avendone la rappresentazione. Quella idea invece sovviene, alla vista del pianto, nella mente della stessa nutrice, che si affretta a porre nella bocca del bambino il capezzolo della poppa, sì che sugga e soddisfi il bisogno del nutrimento, e non abbia più la molestia della fame e cessi dal pianto. In seguito però il bambino stesso, punto dalla fame, va in cerca, egli medesimo, delle poppe da suggere, perchè ormai, per l'esperienza fatta, il senso della fame gli suggerisce da sè l'idea del suggere.

E analogo al caso detto del neonato è quello della fanciulla ingenua, che, cresciuta abbastanza, prova la inquietudine annunciatrice di bisogni, che essa non conosce ancora.

7. — Parlando delle operazioni fisiologiche, è da osservarsi, che di regola il senso iniziale, del quale parliamo, serve al richiamo della volontà, affinchè essa concorra al lavoro ulteriore della operazione, onde il bisogno sentito è soddisfatto. E parlando del concorso della volontà io intendo di accennare al concorso dei centri inibitorî e dinamogenetici eccitati all'uopo dal senso iniziale.

Ma molte volte succede, che la disposizione organica, o per l'abitudine contratta, o per un eretismo straordinario dei nervi relativi, basti da sè senza l'aiuto della volontà, ossia senza la aggiunta della energia propria dei detti centri soccorrenti. L'operazione della defecazione, per esempio, è annunciata da quel suo senso iniziale, che tutti sanno, il quale determina l'opera volontaria, onde si eseguisce. Ma qualche volta succede, che il fatto si compie irresistibilmente senza e contro la volontà.

E lo stesso si osserva nel fatto delle associazioni delle idee. In questo il più delle volte non si distingue il sorgere compiuto della idea, determinato dalla associazione, dal senso iniziale precedente. Ed è perchè, o la disposizione organica per riflessione diretta provocò la riproduzione della idea in discorso, o l'appagamento subito seguìto del senso precorrente non lascia che questo si avverta; come si avverte invece chiarissimamente e distintissimamente nel caso della difficoltà del detto appagamento, per ottenere il quale il senso persiste e si rinforza, tanto da eccitare la volontà a soccorrere all'uopo.

8. — Parlando di nuovo delle operazioni fisiologiche, è spiegabile colla massima evidenza come al fatto iniziale, che indicammo, debba corrispondere uno stato di coscienza, o un senso, altro da quello stato della coscienza, che è suscitato po-

steriormente nel corso della operazione successiva e nel compimento di essa. Nel corso dell'operazione la funzionalità si estende e in regioni organiche attinenti a quella, nella quale si inizia al principio; e la forza, che si sviluppa nel periodo funzionale, si condensa da prima in una tensione virtuale, che, spandendosi nelle regioni attinenti ad eccitarle, finisce coll'esaurirvisi. È chiaro quindi, che alla funzionalità in tensione di un punto cerebrale deve corrispondere un senso diverso da quello, che corrisponde alla funzionalità finale del sistema di punti, che si attivano da ultimo.

Ora, quando ci sia, nel modo indicato, analogia tra il fatto della associazione mentale e quello della operazione fisiologica, non si può dubitare, che la diversità fra il senso iniziale precorrente e la coscienza distinta della rappresentazione in seguito evocata associativamente, esiga una spiegazione analoga; e che non si debba ricorrere (come si fa da molti) per essa, allo spediente non scientifico di un atto cosciente, che sia preceduto e preparato da un atto subcosciente. La subcoscienza della entità psichica è un assurdo in psicologia, come sarebbe un assurdo in fisica la subgravità dell'entità corporea.

Una data rappresentazione distinta è un fatto complesso, corrispondente alla funzionalità di un gruppo più o meno grande di punti cerebrali in sistema col punto, nel quale sorse da principio il moto, che poi vi si propagò. E precisamente a quel modo, che si osserva nelle operazioni fisiologiche più volte accennate. Che se per queste si ha la cognizione diretta delle diverse parti anatomiche, che effettivamente concorrono nella esecuzione della operazione, e questa cognizione ci manca per le operazioni rappresentative troppo nascoste ai nostri mezzi di osservare direttamente il lavoro negli elementi onde risultano, le induzioni però, per le quali si concepisce genericamente, che succedano in modo somigliante, non possono lasciare in dubbio.

9. — Le cose dette adunque ci conducono a scoprire una legge positiva dominante nel fatto della associazione delle idee, e a riscontrare in questo fatto niente altro che *un caso di funzione fisiologica:* come è del resto per tutte le operazioni mentali, secondo il principio generale, che la filosofia positiva va sempre più assodando, di mano in mano che fa una scoperta nuova concernente il magistero cogitativo.

10. — Parlando delle operazioni fisiologiche, si osservano i tre modi seguenti del prodursi di esse:

Primo. Nasce da principio un senso di bisogno; questo

senso richiama poi un atto volontario; intervenuto questo, si compie da ultimo l'operazione accompagnata da un senso di soddisfazione.

Secondo. Insieme col senso del bisogno si svolge l'operazione soddisfacente, senza che occorra l'aiuto della energia volontaria; in modo che il senso detto del bisogno non si distingue, dissimulandosi in quel complesso simultaneo di sensazioni, onde abbiamo coscienza del fatto fisiologico verificatosi.

Terzo. L'operazione fisiologica è causata forzatamente da una persistenza morbosa, o da una tensione sorta altrove, e che si riflette sopra gli organi, sì da eccitarli irresistibilmente a funzionare.

E a chiarire meglio le cose dette soggiungerò qualche esempio.

Esempio del modo primo. Lo sbadiglio può annunciarsi con un senso iniziale di esso; vale a dire con quel senso, che si chiama la voglia di sbadigliare. E questo senso iniziale invita a fare l'opera volontaria della esecuzione dello sbadiglio, che talvolta riesce solo dopo sforzi prolungati e ripetuti. E sì, che, eseguito alla fine lo sbadiglio stesso, si resta soddisfatti, e la volontà si acquieta.

Esempio del modo secondo. Al senso iniziale dello sbadiglio può seguire subito l'atto di esso, senza bisogno che concorra l'atto sussidiario della volontà a produrlo.

Esempio del modo terzo. Lo stato di un viscere può riflettersi con violenza sopra gli organi che servono allo sbadiglio, e sì da costringerveli invincibilmente.

11. — Altrettanto si osserva nelle operazioni concernenti la associazione delle idee.

Primo modo. Si distingue da principio un senso relativo ad una idea, che non è ancora apparsa nella sua rappresentazione mentale. Questo senso evoca quindi la potenza volontaria ad intervenire, per ottenere la rappresentazione medesima. Da ultimo, ottenuta questa, la sua coscienza si accompagna ad un senso di soddisfazione, nel quale lo sforzo volontario si acquieta e riposa.

Secondo modo. Insieme col senso iniziale suddetto si attua subito anche la rappresentazione relativa, senza bisogno che intervenga l'aiuto dello sforzo volontario; in modo che il detto senso iniziale si dissimula nella coscienza complessa del processo intiero compiutosi con rapidità involontariamente da sè.

Terzo modo. La rappresentazione sopravvenuta è causata irresistibilmente dalla tensione morbosa o accidentale dell'organo cerebrale, o dalla irradiazione provocatrice violenta di regioni organiche diverse sopra quei punti cerebrali, che funzionano nell'atto rappresentativo.

E, a chiarire meglio le cose dette, soggiungerò qualche esempio:

Esempio del modo primo. Mi occorre di ricordarmi il nome di una persona, della quale mi sovviene l'idea. Non trovando subito nella mente questo nome, si fa vivo nella mia coscienza un senso di disagio, che mi sforza a lavorare col mio pensiero volontariamente, per richiamare il detto nome alla memoria. E, se ciò poi succede per effetto dello sforzo volontario impiegatovi, ne sono soddisfatto e mi acquieto in questa soddisfazione.

Esempio del modo secondo. Il nome in discorso sovviene subito insieme coll'idea della persona relativa, sì che non mi accorgo neanche della tendenza, in seguito alla quale si è presentato.

Esempio del modo terzo. Uno stato di sopraeccitazione, o del cervello, o di altre parti dell'organismo, evoca irresistibilmente la rappresentazione del nome, del quale parliamo.

12. — Quindi, parlando in generale, la produzione del pensiero (proprio come la produzione di una operazione fisiologica qualunque) o è *violenta,* giusta l'esempio del terzo modo suesposto; o è *spontanea,* giusta l'esempio del modo secondo; o è *volontaria,* giusta l'esempio del primo. Ricordando però, circa la volontà, che essa è (tanto pel pensiero, quanto pel resto delle operazioni organiche) o *inibitoria,* che impedisce, o *dinamogenetica,* che promove. E in ciò si ha la espressione sintetica della dinamica fisiologica in genere, e quindi della *dinamica del pensiero* in ispecie.

13. — L'analisi del fatto dell'intervento della volontà nella associazione delle idee rivela, pur essa, l'analogia perfetta fra l'operazione associativa e quella fisiologica.

Relativamente a questa si sa, che l'energia volontaria si va sviluppando a poco a poco colla età e coll'esercizio; e che, collo sviluppo della energia, si forma pure nella volontà a poco a poco quella, che si può chiamare la sua abilità e destrezza. La esperienza ripetuta insegna a poco a poco al bambino ad eccitare distintamente nei suoi apparati locomotori i muscoli diversi, che servono ad adoperarli convenientemente. L'espe-

rienza stessa a poco a poco insegna all'adulto ad eccitarli, colle direzioni e cogli impulsi proporzionati, nel salto, nella danza, e nelle altre forme più ricercate e difficili, e anche artistiche, del movimento loro. E all'effetto, oltre il processo educativo inconscio delle membra, può giovare poi anche la cognizione della anatomia e della fisiologia, che può suggerire degli artifizi volontari nuovi di far giocare gli organi suddetti. E tutto questo si osserva in generale pei movimenti, non solo delle gambe, ma di qualunque altra parte del corpo, nella quale entrino dei muscoli eccitabili volontariamente.

Or bene; lo stesso avviene pel concorso volontario nella eccitazione associativa. Anche per l'eccitazione associativa la volontà si sviluppa in energia a poco a poco; anche per l'eccitazione associativa la volontà è addestrata dalla esperienza inconsciamente nell'arte di dirigere il suo lavoro utilmente allo scopo; anche per la eccitazione associativa la volontà può essere aiutata ad apprendere certi suoi artifici nuovi dalla cognizione delle leggi psicologiche. E di ciò voglio ricordare un esempio, prestatomi dalla mia stessa esperienza.

La qualità del mio cervello è tale, che esso non si presta se non con una immensa difficoltà alla ricordanza dei nomi delle persone. E ciò mi ha quindi sempre preoccupato. E tanto, che all'opera della ricordanza dei nomi delle persone io ho dovuto sempre rivolgere la mia attenzione e spendere una intensa forza della mia volontà. E per conseguenza nessuna meraviglia, che mi industriassi di inventare, dietro la scorta delle mie cognizioni psicologiche, un metodo artificiale, da mettere allato ai tanti altri inventati, come si sa, in sussidio della memoria. E questo mio metodo artificiale consiste in ciò, che, se l'idea sovvenutami della persona non basta a determinare la associazione del suo nome, restando quindi il senso molesto relativo, io procuro di rappresentarmi la persona medesima nelle circostanze varie, nelle quali posso presentarmela alla mente; e così avviene il più delle volte, che, se sotto un aspetto la persona ricordata non vale a suggerirmi il suo nome, trovo poi alla fine uno di questi aspetti di essa, che ha virtù di farlo.

Circa le quali cose poi non è inutile qui ricordare, che, se lo sforzo associativo volontario non ha subito il suo effetto di rieccitare la coscienza della idea cercata, questo effetto molte volte si produce con nostra sorpresa più tardi, e quando meno lo aspettiamo. Dove è chiaro che l'impulso dato promosse

un lavoro inconscio, che si maturò spontaneamente a suo tempo. Così una carica di polvere si accende subito, se la comunicazione del mezzo causativo è immediata, o tarda invece ad accendersi, se questa comunicazione si fa per un mezzo indiretto, che agisce sulla polvere solo dopo un certo tempo, ed essendo già lontano chi se ne valse.

L'intervento poi della volontà, per l'addestramento di essa, può alla fine essere determinato (anche senza il senso del disagio, che la richiami) dalla stessa semplice idea dell'atto, che si rese abile a compiere; come nel fatto, che uno può tossire volontariamente anche senza sentirne il bisogno. Al che è analogo il fatto del volere, onde uno riesce a decidersi a riflettere ad un argomento per sua elezione. E si sa che colla ripetizione degli atti volontari si può poi progredire fino a cagionare una spontaneità irresistibile, come succede ad esempio nei malati di tosse nervosa, prodotta dall'averne ripetuto innanzi l'atto volontario con troppa frequenza e per troppo lungo tempo.

14. — Dice assai bene il sig. E. Tanzi, nel suo scritto menzionato al principio, che *in psicologia non vi è che un solo fatto, la sensazione, ed una sola legge, l'associazione.* E con ciò collima quello, che affermammo or ora, che nei diversi modi da noi descritti della associazione delle idee si ha la espressione sintetica della dinamica del pensiero in tutta la sua estensione; e che la dinamica stessa del pensiero non è altro infine che la dinamica della associazione delle idee. La dimostrazione estesa e particolareggiata di ciò esigerebbe un libro, e non piccolo; e qui ci limiteremo a qualche cenno soltanto.

Parlando della percezione, io scrissi altrove (1) quanto segue:

« Qualche volta siamo in grado di accorgerci che, per dire
« a noi stessi di percepire una data cosa, abbiamo bisogno di
« un certo tempo, e di un certo sforzo di attenzione anche vo-
« lontaria e aiutata da qualche artificio suggerito dall'uso, onde
« rinascano e si richiamino e si completino e si ordinino i
« dati associativi necessari a integrare nella sua rappresenta-
« zione sufficiente il dato per sè troppo manchevole della sem-
« plice sensazione attuale. Ed è osservabile che il tempo e lo
« sforzo in discorso vanno diminuendo in relazione a certe sen-
« sazioni in ragione della abitudine già fatta prima di inter-
« pretarle integrandolo. E si dà qualche volta che la integra-

(1) Vedi mie *Opere filosofiche*, vol. IV, pag. 372.

« zione cercata non viene, malgrado lo sforzo di produrla;
« malgrado anche uno sforzo, che, come spesso a me è avve-
« nuto, provoca persino uno stato di vertigine ».

La *integrazione*, della quale qui discorro, non è infine che un fatto di associazione. E questa associazione, o è della idea della cosa, quale fu percepita un'altra volta (nel che si avrebbe un semplice fenomeno di *riconoscimento*), o è della idea del *genere*, al quale si subordina l'oggetto percepito (nel che si avrebbe un fenomeno di *classificazione*), o è di una idea di una cosa consociata qualunque, avente coll'oggetto percepito una qualche ragione di somiglianza, come si fa in generale cogli oggetti, che non si conoscono, e che si nominano impropriamente con parole, che significano altri oggetti.

La quale ultima forma della integrazione o associazione percettiva è straordinariamente frequente nella dinamica cogitativa; e per indicarla con precisione basterà che riporti qui un passo di M. Müller, che si attaglia perfettamente al caso. Egli dice in uno dei tanti suoi scritti (1): « Se noi, che dispo-
« niamo di una lingua arrivata al suo intiero sviluppo, vedes-
« simo un cane per la prima volta, è probabile che vi sco-
« prissimo una certa somiglianza con qualche altro animale, e
« che per conseguenza gliene dessimo il nome. Noi potremmo,
« per esempio, chiamarlo lupo domestico; a quel modo che gli
« abitanti di Mallicolo, quando videro i primi cani mandati loro
« dall'isola della Società, li chiamarono *broods*, che nella loro
« lingua significa porco. Ed è precisamente quello che è suc-
« ceduto nell'isola di Tanna, dove gli abitanti indicarono i cani
« loro spediti, col nome di *buga*, porco ».

E ciò che dico qui da ultimo della integrazione percettiva per via di una associazione per somiglianza è poi infine quello stesso, che si verifica in quella parte del lavoro scientifico, per la quale si indovina la generalità, a cui si subordinano i particolari, riunendoli in sistema per mezzo di essa, e quindi spiegandoli; poichè la generalità suddetta non è altro, che una rappresentazione già posseduta, che si richiama alla mente per associazione al presentarsi di particolari, che pure in essa si riscontrano.

15. — In una parola è da pensare, che non può nella mente di un adulto cadere una sensazione o rinascere una

---

(1) Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. par G. Harris et G. Perrot. Paris, 1868, vol. II, pag. 21-22.

ideazione qualunque senza che queste commovano l'apparecchio fisio-psicologico generale in una sfera più o meno estesa, e nelle direzioni determinate dalla natura stessa dell'organismo, e delle abitudini create in esso dall'esercizio. La commozione suddetta è causa del ravvivamento di fatti coscienti anteriormente esistiti; e questi sono le così dette idee d'associazione. Dove però è da notare (e la cosa è importantissima, quantunque non osservata generalmente dagli associazionisti), che la detta idea di associazione è solo la parte più vistosa e appariscente del campo cosciente risvegliato, che in grandissima parte, essendo come una sfumatura intorno alla idea più intensa, non si osserva, ma si sente tuttavia indistintamente, come la *colorazione* particolare (per così esprimermi) di quel dato atto di associazione; a quel modo che in un corpo o in un congegno risonante la nota distinta resa da esso si presenta con un *timbro* particolare, determinato dai suoni minori indistinti, che l'accompagnano.

In una parola nell'organismo fisio-psicologico si ripete lo stesso fatto, che si riscontra nell'organismo in generale, nel quale la stimolazione di una sua parte si irradia da questa più o meno lontano, e secondo le direzioni richieste dalla natura dell'organismo stesso. Onde, per esempio, il raffreddamento improvviso, mettiamo delle mani, produce degli effetti anche altrove e lontano, come sarebbe sulle pulsazioni del cuore, sulle operazioni digestive, e via discorrendo.

16. — A intendere bene il processo associativo, e sopratutto quello fantastico (che poi accompagna sempre qualunque atto di associazione), gioverà ricordare qui una osservazione mia di una volta, che mi suggerì poi una serie di altre osservazioni analoghe, che sempre più me ne confermarono la veridicità, e me ne chiarirono il significato.

Io assisteva una volta ad una conferenza in una grande sala, seduto alla destra del conferenziere, che stava in piedi sopra un alto pulpito, illuminato fortemente dalla finestra, che era dietro di me. Avendo prima tenuto a lungo lo sguardo fisso sul conferenziere veduto di profilo, quando poi mi misi ad ascoltarlo colla faccia abbassata, me ne trovai l'immagine negli occhi, ma colorata diversamente e smussata nelle parti ombreggiate. E ciò si capisce da chi conosce la legge della persistenza delle impressioni sulla retina, e quella dei colori complementari. E succedeva allora, che il colore diverso della figura e l'indecisione dei contorni mi richiamassero alla mente

l'idea di una persona, veduta altre volte con vestiti di quel colore; e sì, che, vedendo così, non vedeva più il conferenziere, ma la persona richiamata con tal mezzo alla mente.

Non solo; ma l'idea della persona sostituita associativamente mi serviva poi a completare l'immagine accidentale dell'occhio nelle sue parti mancanti coi profili esatti di essa.

Non solo; ma, siccome il colorito e i contorni della immagine accidentale erano instabili, e si andavano continuamente mutando (come sa benissimo chi usa fare di queste osservazioni, conoscendo che la causa di ciò è il variare continuo dello stato di irritazione della retina, che fu prima impressionata nelle sue diverse parti), così la mia veduta non rimaneva sempre della persona prima sostituita associativamente alla reale, ma era rimpiazzata successivamente da una serie di altre diverse, secondo che erano richiamate dalle diversità successive delle apparenze sopravvenienti.

17. — Di molte cose importantissime per la dinamica mentale in genere ci ammaestra il fatto suesposto.

Primo. Ciò che si percepisce non è la semplice sensazione provata. La sensazione provata richiama per associazione delle idee già preesistenti nella mente, che integrano la sensazione stessa, in modo che il percepito è la sensazione completata da schemi soggettivi aggiunti ad essa, senza che ce ne accorgiamo.

Secondo. Una data rappresentazione non è un dato semplice della mente, quantunque si consideri come una totalità sola; ma è il concorso di molti elementi forniti dal funzionamento distinto di diverse parti del cervello, e corrispondenti ad atti anche precedenti di diversi tempi.

Terzo. Una data rappresentazione per sè non persiste mai identica a sè stessa in due istanti successivi del funzionamento suo; ma si altera ad ogni istante, come l'attività fisiologica, alla quale corrisponde, e che, perdurando, oscilla continuamente, al modo che la fiamma sopra un legno che brucia. Il fatto di tale instabilità si dissimula nella percezione, in quanto qui l'oggetto esterno, che agisce sull'organo del senso, mantiene colla costanza e uniformità della sua stimolazione un funzionamento psichico più uguale, e decrescente solo insensibilmente, del quale possiamo avvederci e accertarci solamente mediante adatti esperimenti.

Quarto. Le tre ragioni suddette sono proprie, non solo delle rappresentazioni percettive, ma di qualunque altra emer-

genza cosciente, o oggettiva o soggettiva, o logica, o estetica, o di qualunque altra forma. Di che si ha un esempio stupendo in quelle allucinazioni lievi, che si provano molte volte chiudendo gli occhi, che siano stati prima impressionati vivamente, per cui pare di vedere una figura, che va continuamente trasformandosi intanto che si sta osservandola.

Quinto. La illusione della identità della rappresentazione di una data cosa, e della identità di una data idea qualunque, in un periodo della loro apparizione, o nelle apparizioni ripetute da una volta all'altra, dipende da molte ragioni, e da tre principalmente. Cioè: primo, da ciò che le rappresentazioni diverse della stessa cosa, e gli schemi pure diversi della stessa idea, si subordinano allo stesso tipo generale per mezzo del quale si somigliano e convengono insieme; secondo, da ciò che si sa di poter ricorrere sempre alla stimolazione identica, per mezzo della quale il dato mentale si ripresenta in modo somigliante; terzo, da ciò che la parola, che indica indifferentemente degli atti di rappresentazione o di ideazione, che si somigliano ma non sono identici affatto tra loro, è sempre la parola medesima; sicchè l'identità, attribuita alle rappresentazioni e alle idee, non è in realtà che la identità della parola o del segno, coi quali si possono richiamare.

18. — Onde poi risulta, che è un errore fondamentale il supposto, dal quale partono in generale quelli che parlano dell'Associazione delle idee; in quanto cioè pensano che l'idea sorgente per Associazione sia una unità assoluta, che si presenti tale e quale tutta addirittura, come un atto semplice, in forza del richiamo associativo; mentre invece per la riproduzione associativa si esige la eccitazione sinergica di parti diverse, che non rispondono, nè di conserva, nè sempre allo stesso modo nei casi simili; e tanto che l'idea, che si associa una volta, non è identica mai a quella associatasi un'altra, quantunque sembri tale.

Moltissime volte anzi l'Associazione verificantesi è solo di parti delle rappresentazioni avute innanzi; in modo da risultare così un tutto cosciente nuovo e costituito di detriti, per così esprimermi, di pensieri vecchi, come quelle costruzioni che si innalzano adoperando frantumi di edifici vecchi. E ciò perchè le cosìdette rappresentazioni sono totalità complesse, costituite di molti elementi sensazionali, che si possono riprodurre associativamente anche separati dal complesso della rappresentazione, alla quale appartenevano.

E ciò apparisce a chi tien dietro attentamente ai fenomeni della Associazione, la quale molte volte conduce alla riproduzione di una idea per la via indiretta di una sensazionalità più o meno elementare; come sarebbe la rima, l'etimologia, la trama comune della rappresentazione, la proporzione, il ritmo, la cadenza, e via discorrendo.

Di che poi si fa spessissimo l'esperimento da quelli che giocano sulle parole, facendo un discorso che ha il suo senso solamente quando chi l'ascolta riesca a trovare l'idea corrispondente allo spezzamento di un vocabolo. E da quelli che, per suggerire una idea o una parola, accennano solo un elemento dell'una o dell'altra. E da quelli che, per ricordare o per trovare una parola che loro occorre, ripetono a sè più volte una radice che ne richiama molte, fra le quali alla fine può succedere che si incontri quella cercata.

19. — Il poeta usa aggiungere alla parola, che significa la cosa, un epiteto o un aggiunto, che, infine, indica una appartenenza della cosa medesima. E lo fa, perchè è possibile che uno se la rappresenti senza quella sua appartenenza venendo meno quindi l'effetto artistico. E ciò poi si riscontra sempre in generale nelle arti rappresentative, l'efficacia delle quali consiste nel rivestire le immagini di quelle appartenenze loro particolari, che le rendono interessanti esteticamente.

Tanto è vero che un pensiero è una totalità complessa, formata di elementi prodotti per funzionalità diverse e tra loro lontane di molti punti del cervello.

20. — Sulla quale cosa gioverà ripetere qui quanto scrissi altrove (1) recentemente in proposito: « Un atto della coscienza, « un pensiero, la rappresentazione sua di una cosa e la ope- « razione logica non sono il prodotto, in sè specialmente in- « tiero ed impartibile, di una data parte singola dell'organo « cerebrale, e sì che questo nelle sue parti diverse abbia la « proprietà di produrre, l'uno isolato dall'altro, i pensieri dif- « ferenti. No. Alla produzione di un pensiero concorrono va- « riamente moltissime parti del cervello, e le medesime, mu- « tato il numero e l'intreccio, pei pensieri diversi. Così alla « produzione della forza attrattiva totale di una magnete con- « corrono le singole molecole del ferro, onde è costituita. Così « alla produzione di un pezzo musicale concorrono, ora in un

(1) Ardigò R. *La scienza sperimentale del pensiero*, nella « Rivista di filosofia scientifica », dicembre 1888, pag. 705.

« modo ora in un altro, molte corde del pianoforte e le me-
« desime per le sonate differenti. Un dato pensiero è una to-
« talità, la cui esistenza reale è costituita dagli atti elementari
« di un numero grandissimo di punti funzionanti del cervello,
« che, presi ad uno ad uno, non sono il pensiero suddetto.
« Così un ritratto fotografico risulta dalla esistenza, sul cartone
« che lo presenta, di una infinità di punti anneriti dalla luce,
« ciascuno dei quali non è quel ritratto. Così il senso della
« pagina di un libro risulta dalla combinazione conveniente di
« poche lettere dell'alfabeto molte volte ripetute e variamente
« connesse, le quali per sè non hanno, una per una, il signifi-
« cato della pagina intiera. Il che corrisponde all'idea scien-
« tifica generale delle attività e degli stati dell'organismo, nel
« quale una malattia, ad esempio, non è, come crede il volgo,
« una entità *sui generis*, che entri, come se fosse una persona,
« ad impadronirsi di un viscere per tormentarlo, ma è invece
« il complesso dei fenomeni numerosissimi e svariatissimi che
« si avverano in tutti quei punti anatomici, nei quali si dà
« che si alterino le funzioni fisiologiche normali ».

21. — E gioverà anche aggiungere tre altre considerazioni.

La prima. Nel linguaggio, che è lo specchio del lavoro mentale, si verifica la combinazione delle parti costitutive dei vocaboli, corrispondente alla combinazione degli elementi costitutivi delle idee. Variando gli affissi e i suffissi si ottiene la significazione diversamente circostanziata, o allargata, o mutata, e via discorrendo. Colla stessa radice si fa *amore, amare, amò, amerò*. E con *cannibale*, si fa *cannibalismo*. E, con *fatto*, si fa *perfetto, fattore*. E così via in mille e mille altre maniere.

La seconda. In ultima analisi, come insegna la psicologia positiva, un pensiero qualunque è costituito dal riprodursi, in un dato ordine e in una data quantità, di sensazioni relative a sensi diversissimi.

La terza. Queste stesse sensazioni, relative a sensi diversissimi, riproducentisi variamente nei pensieri differenti, sono, esse stesse, non degli atti singoli allora allora per la prima volta effettuantisi, ma sono l'Associazione di atti analoghi sperimentati o riprodotti molte e molte volte innanzi, e quindi apparenti nel caso detto in quella forma, che si dice astratta. Se nella mia idea, ad esempio, campeggiasse, mettiamo, la rappresentazione del rosso, questo rosso non è quello preciso che è dato da una sensazione singola attuale di esso, ma l'astratto

del rosso, vale a dire la ricorrenza associativa di molte e molte esperienze precedenti di questo colore.

E, giacchè sono sopra questo argomento, stimo opportuno di ricordare anche alcune altre osservazioni relative a questo punto e a qualche altro del presente scritto.

Il fatto psichico determinato direttamente da un organo del senso, eccitato da uno stimolo, è una sensazione informe, che diventa la rappresentazione percettiva solo per le associazioni integranti da quella provocata. Così avviene, per modo di esempio, che un tronco d'albero possa essere preso per un uomo, che stia ritto sopra la riva di un fosso, e così via. Il che suggerisce, come avvenga molte volte, che si immagini o si sogni un dato oggetto in seguito ad una sensazione casuale inavvertita, avente solo con esso qualche rapporto associativo.

Lo stesso cibo, avendo fame, si accompagna nella mente con un senso di piacere, ed essendo sazii con un senso di disgusto. Il che dipende evidentemente da ciò, che l'idea del cibo eccita lo stomaco, e questo risponde diversamente, secondo lo stato in cui si trova con un senso, che si fonde immediatamente colla idea stessa, sì da sembrare con essa un pensiero unico e inseparabile.

Nella ideazione semplice di una cosa si riproducono assai facilmente gli elementi costitutivi forniti dalle sensazioni visive e anche tattili, e auditive; assai meno facilmente quelli forniti dalle sensazioni olfattive e gustative; e difficilissimamente poi quelle dolorose. Ciò si spiega pensando ai coefficienti funzionali del cervello, che sono diversi gli uni dagli altri, e sono atti a determinare l'atto cosciente proprio, o facilmente, per la semplice eccitazione intracerebrale associativa, o difficilmente, richiedendo la eccitazione più forte di stimoli operanti colla energia dovuta sugli organi periferici del senso ai quali corrispondono. La qual cosa del resto è in armonia coi fatti notati dai fisiologi, che sperimentarono la proprietà che hanno certi farmaci di sopprimere alcuni elementi della coscienza, operando questi elettivamente sopra regioni speciali del cervello. Così poi si spiega anche, come la ideazione semplice delle cose sia effettiva per la loro rappresentazione visiva, e anche tattile e auditiva; e invece pel resto più o meno solo virtuale, riducendosi talvolta solo a quella della parola, che le indica.

22. — Una idea adunque, che si produce, o che rinasce associativamente, è il concento di varie parti del cervello che si rieccitano funzionalmente; ed è il ritmo particolare del fun-

zionamento medesimo. E siccome due o più idee somiglianti importano la rieccitazione di molti elementi identici, o di ritmi più o meno eguali, così è ovvio pensare, che il tornare dell'una faccia rinascere l'altra pel ridestarsi in quella dei costituenti che sono proprii anche di questa, e che faccia l'effetto analogo la somiglianza del ritmo; e analogamente poi, che si verifichino le Associazioni per opposizione, per simmetria e per altre maniere di omologia; e anche le Associazioni dei fatti e delle idee colla musica, e viceversa.

E a ciò si collega anche il fenomeno mentale delle idee astratte costituite di simili, o per contenuto o per ritmicità, erompenti così (per essere sensazioni e abitudini già antiche) da quello, che si potrebbe chiamare la spontaneità costituzionale dell'apparato fisiologico-psichico, pronto sempre a rifarsi cosciente da sè stesso ad ogni eccitazione sensitiva nuova, e ad ogni atto comunque, prodotto del pensiero. Onde poi il carattere speciale degli astratti di apparire siccome delle apriorità, che precedano e seguano senza termine il momento cogitativo presente e con una ragione di necessità di accompagnarsegli.

23. — Che l'Associazione delle idee avvenga, oltrechè *volontariamente* (ossia in quello che, nel paragrafo 10, chiamammo il modo *primo*), anche *spontaneamente*, e per semplice azione riflessa, come dicono i fisiologi (ossia in quello che, al paragrafo medesimo, chiamammo il modo *secondo*), è la cosa più certa che mai si possa affermare. E risulta evidentemente da molte delle cose or ora accennate. E non sarà inutile aggiungerne ancora qualcuna.

L'abitudine di ripetere una serie associativa la rende pronta anche irresistibilmente: per esempio, la forma delle lettere dell'alfabeto e l'idea dei suoni corrispondenti; una serie di parole imparate a mente e poi ripetute spessissimo, verbigrazia la stessa preghiera religiosa che uno sia solito recitare tutti i giorni; la dimostrazione scientifica, che un maestro ricanti da anni a' suoi scolari; e mille e mille consimili.

Ancor più l'Associazione dei dati mentali si fa immediata e strettissima, fino alla impossibilità assoluta di evitarla, anzi fin anco di pensare separatamente, per quanti sforzi si facciano, i dati stessi, per quei coesistenti e successivi che nella esperienza si imbattono sempre collegati, sia nell'ordine della contemporaneità, sia nell'ordine della successione. Donde viene poi, e la illusione della unità assoluta e semplice dei concetti

fondamentali, che in realtà sono dei complessi di molti e molti elementi loro, e quell'altra della necessità di corrispondersi un dato mentale con un altro.

E tale immediatezza e strettezza fortissima e indissolubile di Associazione costituisce il nucleo stabile del pensiero, e la sua organizzazione logica fondamentale, che lo dirige con ordine costante nella sua immensa mutabilità; e sì che, variando continuamente, pure rimanga sempre quella stessa specialità di attività cogitativa: a quel modo che nella natura materiale le sostanze a coesione forte assicurano la stabilità del suo procedere normale, malgrado il facile scomporsi e trasformarsi delle sostanze di coesione debole e quindi instabilissima; a quel modo che nell'organismo stesso fisiologico la continuazione tipica della vita, e secondo la specie dell'animale, è assicurata dalle spontaneità fisse e indestruttibili volontariamente delle funzioni fondamentali, che continuano malgrado le funzionalità accidentali dipendenti dalle stimolazioni esterne variabilissime e dalle coercizioni arbitrarie e capricciose del volere.

24. — Che la dinamica mentale si riduca tutta, senza eccezione, ad un fenomeno associativo, o operato col concorso dello sforzo volontario (modo primo), o spontaneo e riflesso (modo secondo), o forzato fisiologicamente da organi collaterali anche fuori del cervello, o da persistenze morbose o accidentali in questo (modo terzo), non può essere contrastato dal fatto della *distinzione*, come da alcuni è affermato, e perfino dallo stesso A. Bain.

Nello stesso numero sopra indicato di questa « Rivista » (1), è fatto cenno di uno scritto del Bain intorno al quesito, se *le leggi dell'Associazione dilucidino proprio tutti i poteri dell'intelligenza:* al quale è risposto negativamente, ammettendosi *che l'intelligenza abbia un attributo primordiale, che sia il discernimento (discrimination), il quale porti in sè il germe di tutta la vita mentale.*

Il fatto mentale, che A. Bain indica col nome *discrimination*, da me è chiamato *distinzione*. Un seguito di osservazioni, non mai interrotto per anni ed anni, mi fece conoscere, che un distinto della mente è in origine sempre un fatto avveratosi nella coscienza *isolatamente*, e atto quindi a riprodursi associativamente con questo suo carattere di indi-

(1) Nella « Rivista dei periodici inglesi » — « Mind », pag. 628.

vidualità distinta (1); sicchè, se si riscontra nella mente con tale sua qualità, ciò proviene dalla ragione suddetta, e non è punto l'effetto di una facoltà misteriosa *ad hoc* che la crei; non di quello che il Bain chiama *attributo primordiale*, che infine sarebbe una di quelle *qualità occulte* della vecchia filosofia, alle quali la scienza positiva ha ormai per sempre rinunciato.

La stessa ragione associativa della dinamica mentale non può essere contrastata nemmeno per la differenza che apparisce tra le combinazioni fantastiche spontanee, e quelle, nelle quali concorre l'azione volontaria; come sono il ragionamento, il calcolo, il discorso in genere, la composizione letteraria, musicale ed artistica di ogni specie, l'invenzione meccanica, industriale od altra, e via discorrendo.

In questi ordini di combinazioni mentali, più o meno volontarie, l'opera della volontà è determinata da quel senso eccitatore che sopra abbiamo analizzato; e lo è, o inibitoriamente, quando nel fantasma spontaneo si eliminano le parti che non soddisfano; o in modo dinamogenetico, quando, a perfezionare il fantasma spontaneo medesimo, si fa opera, perchè soccorrano associativamente le parti e gli *inquadramenti* loro, che soddisfano, onde la volontà si acquieta. Ed è qui precisamente il fondamento positivo della *Logica*, della *Estetica*, e in generale delle abilità mentali analoghe.

25. — L'argomento toccato qui sopra mi richiama alla mente una infinità di riflessioni che, da tempo, io vado facendo dietro le osservazioni che, da anni, continuo ogni giorno a notare, anche in ordine al magistero associativo mentale. Ma devo riservarmi di trattarne in un'altra occasione più opportuna. Qui toccherò solo fuggevolissimamente del fatto dell'*inquadramento* che mi avvenne di accennare.

Un dato mentale concreto o astratto, che sia già cosciente, determinando l'associazione di altri dati relativi ad esso, fa sì che questi, apparendo, si dispongano subordinandosi al dato prima posseduto e motivante l'Associazione. L'idea di un fatto richiama le circostanze che vanno, nella rappresentazione di esso, a collocarsi in un dato momento nel quadro della successività che la costituisce. Così la cosa, che si abbia nella mente,

(1) Di ciò è cenno più volte qua e là nei miei scritti precedenti, per esempio, vol. IV delle mie *Opere filosofiche*, pag. 430 e seg. E ne parlerò più a lungo presto in altre prossime mie pubblicazioni.

è un quadro di coesistenze, nei diversi punti del quale vanno a collocarsi le qualità, le proprietà, le appartenenze di ogni genere della cosa medesima. Sempre, da per tutto, in qualunque genere di Associazione, quantunque in forme diversissime, secondo la qualità del quadro determinante, domina questa legge, che, come dissi, io chiamo la legge dell'inquadramento. La cognizione pratica, il fantasma immaginario, la comprensione scientifica, e via discorrendo, si fanno secondo questa legge. E, quando la legge stessa non ha il suo effetto, si dà il fenomeno mentale dell'*assurdo*, che è un disordine logico, che produce un senso estremamente molesto, promovente quindi uno sforzo estremo della volontà che tende a ottenere l'inquadramento non ancora riuscito.

Ma moltissime volte avviene che si possiedono già nella mente molti dati distinti, e che sovvenga solo in seguito un altro dato che può fungere come schema di inquadramento. E allora si verifica il fenomeno curiosissimo e bellissimo, da pochi avvertito, e quindi da pochi goduto, di una trasformazione più o meno rapida della rappresentazione, per la quale i dati particolari si orientano in modo nuovo, e secondo le esigenze dello schema di inquadramento sopravvenuto. Tre punti pensati, li inquadro diversamente secondo che mi sovviene poi, o l'idea della retta, o l'idea del triangolo. I tratti incolori di un disegno, sovvenendomi l'idea del rosso, posso rappresentarmeli poi tutti rossi. Le parti di una macchina si spogliano d'un tratto di certe qualità, per rivestirne altre diverse, se, pensate prima di legno, applico ad esse l'idea del ferro. Le dimensioni delle singole parti materiali di un corpo aumentano o diminuiscono proporzionatamente tutte, se le inquadro in uno schema di grandezza maggiore o minore. Un sistema scientifico si rifà tutto da capo a fondo in un altro modo, se, abbandonando il principio fondamentale di prima, applico ai dati singoli di esso un principio fondamentale nuovo. E così via per infinite altre maniere di inquadramento che non si finirebbe mai ad enumerarle (1).

26. — Ma è essenziale, per completare l'abbozzo generale della dinamica mentale, come lavoro puramente associativo, che, almeno brevissimamente, soggiungiamo qualche cosa circa

(1) Vedasi sull'*Inquadramento*, massimamente per la spiegazione del sogno, nel mio scritto sulla *Percezione*, vol. IV delle mie *Opere filosofiche*, pag. 449 e seguenti.

quello che sopra, e più volte, chiamammo il modo terzo della Associazione delle idee: vale a dire della Associazione *violenta*.

Talvolta sovviene improvvisamente, mettiamo, una parola strana, imparata una volta, ma non usata da lungo tempo. E ciò senza un corso precedente di idee, colle quali si associasse. Questo io sperimento di tratto in tratto d'ordinario alla mattina alzandomi dal letto, e quindi non ancora bene svegliato. E il fatto è dello stesso ordine delle allucinazioni, quantunque in grado più debole di quelle che per la vivacità loro si confondono colle percezioni effettive. Qui dunque il fenomeno dipende da una eccitazione puramente fisiologica prodottasi nell'organo attivato direttamente senza lo stimolo di una idea precorsa.

E il fenomeno in discorso è poi analogo anche a quello che si verifica per l'eccesso del lavoro mentale, onde, come si sa, succede spessissimo che l'idea, sulla quale uno si è fermato a lungo, persista, o ritorni di tratto in tratto da sè continuamente per un po' di tempo, e anche malgrado che si siano avviate altre Associazioni, alle quali è estranea e anzi perfino contrasta.

L'eccitazione organica in discorso molte volte ha la sua causa nello stato di irritazione dello stesso cervello. Molte volte invece l'ha nella irritazione di un qualche viscere che si riflette nel cervello. Da ciò assai spesso il primo impulso al corso associativo dei sogni. In ciò, la ragione di certe abitualità psichiche speciali, determinate da stati morbosi durevoli più o meno estesi dell'organismo; e delle orientazioni accidentali dei pensieri, mettiamo, nella allegria, nella tristezza, nell'ira, nell'amore, e via discorrendo, occasionate da ciò che comunemente si dice la *passione*, e io sono solito invece di chiamare il *registro fisiologico:* volendo con ciò significare che, come le passioni corrispondono a eccitazioni momentanee dei visceri, così queste, riflettendosi nel cervello, vi ridestano e muovono il corso del lavoro di ideazione; in modo che il concerto mentale si varia in ragione che nascono e variano quelle eccitazioni: come in un organo da chiesa il suono si intona diversamente, in ragione che lo si regola coll'uno o coll'altro dei molti suoi registri.

E, dopo tutto, il fatto qui indicato è infine della stessa natura di quello relativo alla sensazione, anche esterna. Qui pure l'impressione fatta da uno stimolo sull'organo del senso si riflette nel cervello e vi produce l'atto cosciente corrispondente; il quale quindi non vi sorge per Associazione mentale, ma di-

rettamente per irritazione organica cagionata dalla stimolazione materiale subìta. Vi sorge così, determinando poi un corso associativo in relazione alla sensazione provata.

27. — E le cose dette ci mettono in grado di segnalare un errore gravissimo molto generale onde si ritiene, che sempre un corso di pensieri concatenati, in un periodo di ideazioni succedentisi, sia il puro effetto della Associazione diretta delle idee fra loro. Avviene invece il più delle volte che, presentandosi una idea, essa produca una commozione viscerale, e che poi questa, riflettendosi alla sua volta nel cervello, vi richiami il pensiero che vien dopo.

Quasi sempre, per non dire sempre affatto, succede ciò nel corso delle ideazioni, che suole attribuirsi unicamente, in tutte le sue parti, alla semplice ragione della Associazione diretta delle idee fra loro. L'artista, ad esempio, nel lavoro della sua creazione, si commove tutto nel farlo; ed egli lo sostiene e lo dirige appunto, commovendosi così; poichè in ciò precisamente sta il carattere distintivo della vera creazione artistica, a differenza della combinazione a freddo di un lavoro del cervello isolato da quello del resto dell'organismo.

28. — La dinamica mentale adunque non si spiega, guardando solo al cervello e alle sue funzioni psicologiche, ma richiede per essere chiarita interamente, che si tenga conto, oltrechè del cervello, anche di tutto il resto dell'organismo.

Il che infine dimostra, che la dinamica mentale è solo un caso particolare della dinamica fisiologica generale; dove, come si sa, il funzionamento speciale di un viscere determinato, per esempio, del cuore, non dipende soltanto dalle disposizioni proprie dei meccanismi nervosi e muscolari ad esso relativi, ma anche da tutti gli altri più o meno lontani e diversi, risentendosi sempre, in un modo o in un altro, dell'insorgere e del mutare della attività loro.

29. — Dopo tutto poi, anche nella consecuzione associativa diretta di una idea dietro l'altra, la ragione causativa del fatto non è già nella stessa idea, come tale: ma è nel moto nervoso cerebrale, in seguito al quale se ne ha la coscienza; in questo moto nervoso precedente che necessita (esso moto nervoso, e non l'idea corrispondente) il moto nervoso cerebrale seguente, causativo alla sua volta della idea successivamente apparente.

E quindi la ragione del fatto, detto della Associazione delle idee, in tutti e tre i modi nei quali si verifica, come sopra

esponemmo, non è veramente se non quella della proprietà fisiologica della trama nervosa, per la quale l'attività di un punto di essa si *riflette* sopra altri punti, determinando la funzionalità loro.

Onde, se a questo si riduce, secondo la fisiologia, il magistero della *vita*, a questo pure è da ridursi, nella psicologia scientifica, il magistero della *psiche*.

In modo che, quando si dice, che la dinamica mentale, in tutto il suo ambito, è il puro associarsi delle idee, si viene a dire infine, che essa è il puro riflettersi, diretto o indiretto, dei moti nervosi del cervello da un punto all'altro di esso.

Padova, 20 dicembre 1888.

ROBERTO ARDIGÒ.

NOTA sul disagio associativo in patologia mentale.

Alle cose dette dal mio illustre amico e collaboratore prof. Ardigò intorno al disagio che accompagna certi sforzi associativi del pensiero normale, mi sia concesso aggiungere alcuni fatti che ci mette innanzi lo studio della psicologia patologica. Questa conferma tutte le leggi relative all'associazione, ma sopratutto il principio che per associare due o più imagini ed idee occorre uno sforzo continuo, al quale non prestiamo ordinariamente attenzione, ma che può in taluni casi, divenendo cosciente, svegliare un sentimento di doloroso disagio. Cito le forme cliniche seguenti:

1. Nella *melancolia* la lentezza con cui si associano le idee è tra le cause principali del senso intimo di pena che angustia i malati: questi trovano spesso frasi pittoresche ed energiche per esprimere lo sforzo che costa loro ogni minima associazione di pensiero.

2. Nella *paranoia rudimentaria* con idee fisse, siano esse senza tendenza a trasformarsi in atto, siano impulsive, il gravissimo sentimento di ansietà che la caratterizza è dato dal disturbo nel processo associativo: il malato si sforza di mantenere l'associazione delle idee nella linea normale, ma non vi riesce. Questa forma clinica è sostanzialmente, per così dire, una malattia dell'associazione.

3. Per contrario nella *manìa* il sentimento dello sforzo, e quindi il disagio che lo accompagna, manca del tutto: l'associazione si effettua con estrema rapidità e violenza, ma appunto per ciò diviene sempre più irregolare ed anomala; la mancanza dello sforzo cosciente si trasforma in incoerenza.

Queste son cose sapute e risapute dagli alienisti, ma che era bene ricordare ai lettori del nostro periodico. E. MORSELLI.

Filosofia morale.

IL FINE ULTIMO DELL'UOMO

I.

Platone scrisse che lo scopo della vita (1) è la rassomiglianza con Dio (ὁμοιώσις τῷ θεῷ): Aristotele poi c'insegnò che il fine ultimo dell'uomo è la gioia ineffabile del pensiero, perduto nella contemplazione dell'intelligibile divino (2). Tuttavolta, esaminando attentamente le diverse locuzioni dell'uno e dell'altro filosofo, si può asserire che, mentre per Platone il bene, cioè Dio, è il primo principio ed il termine più remoto dell'essere, vale a dire la causa efficiente e la causa finale, per Aristotele la cosa è alquanto diversa. Secondo Aristotele, la causa finale dev'essere immobile, mentre la causa efficiente si muove: che se poi il termine verso cui si muove la causa efficiente fosse anch'esso mobile, bisognerebbe cercare un altro fine al di là, e così di fine in fine o s'andrebbe all'infinito, o la serie si dovrebbe arrestare ad un fine immobile. Egli dimostra che il processo all'infinito è impossibile; dunque per lui è necessaria una causa finale immobile.

Il processo platonico è il seguente. Ad essere immobile si richiede la privazione d'ogni cambiamento, d'ogni passaggio da uno stato ad un altro; ma, per operare, bisogna passare dalla potenza all'atto; dunque Iddio, se è fine ultimo delle cose, non può operare.

Aristotele, in base a queste medesime premesse, pose una causa efficiente, d'onde si propaga ogni moto nel mondo, ma diversa da Dio, e la chiamò il *primo mobile*, ovvero il motore mobile: chiamò Iddio « motore immobile », poichè da lui tutte le cose vengono attratte, senza ch'ei si muova. Per lo Stagirita, sarebbe motore mobile il primo cielo, il quale, mosso da

(1) PLATONE, *Theaet.*, pag. 176.

(2) ARISTOTELE, *Metaph.*, XII. — V. pure *Morale a Nicomaco*, libro X, c. VII.

Dio, muove tutte le altre cose: queste chiamò *cose mosse*, perchè tutte appetiscono eternamente un fine posto fuori di esse; e così ammise l'eternità del mondo.

La scuola cirenaica, la cirinica, la megarese, quelle di Eretria e di Elide si occupano quasi esclusivamente di questo problema; ma pare che abbiano soltanto seguito o combattuto le teorie di Socrate, il quale in Etica curò più i corollarii, che i principii.

Da ciò, che ci è dato raccogliere, noi possiamo dedurre che, presso i Greci, Epicuro abbia trovato la *nota giusta;* poichè egli riponeva nel benessere il fine ultimo dell'umanità. I frammenti del « *Trattato della natura* » ci autorizzano a ritenere che Epicuro, invece di chiedere al cielo la risoluzione del problema della finalità umana, l'abbia richiesta alla terra: possono, su tal soggetto, interrogarsi il Gassendi, lo Zender, lo Zimmermann, ecc. Diagora di Melo e tutti i filosofi atei, che fiorirono in Grecia, professavano probabilmente teorie, che trovano nel benessere il loro punto d'appoggio: ma più tardi il sistema epicureo venne illustrato in Roma da Lucrezio nel poema « *De rerum natura* ».

Il sistema platonico e l'aristotelico si riannodano a tutta la scolastica; ma, a proposito della nostra tesi, Tommaso d'Aquino esprime taluni concetti che, fino ad un certo punto, possono dirsi originali. Il fine ultimo dell'uomo è per l'Aquinate il problema morale per eccellenza; ed egli se ne occupa principalmente nella « Somma Teologica », e con ispecialità nella prima sezione della seconda parte, *prima secundae.* « Omnia « agentia, egli scrive, necesse est agere propter finem. Tamen « considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad « finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut « homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta « tendit ad determinatum finem, ex hoc quod movetur a sagittante « qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quae rationem « habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum « actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et « rationis » (1). Non sarebbe l'uomo, secondo lui, una creatura ragionevole e libera, se operando non si proponesse un fine, a cui sottopone la sua condotta. Ma giacchè la serie delle cause efficienti non si dilunga all'infinito, è giocoforza ammettere, al

(1) Agostino, *Summa Theologica;* parte 2ª, sez. 1ª, q. 1, art. 2. — Cf. C. G., III, c. 1.

di là di queste cause d'origine secondaria, una causa prima ed unica; essa è il termine dei nostri desiderii, essa è il nostro fine ultimo. Qui Tommaso d'Aquino spende tutta la sua dialettica a dimostrare la necessità d'un tal fine e l'importanza, che il concetto del Creatore deve avere nell'animo delle creature. Identiche sono le opinioni di Cartesio (1); ma egli si ferma a dimostrare che l'uomo, a differenza degli altri animali che sono macchine, ha la libertà della scelta, e però egli solo propende ad un fine.

Spinoza ha fatto l'opposto di Aristotele; questi ammise un fine che non era principio, quegli ha ammesso un principio che non era fine. Il principio, per Spinoza, dev'essere causa efficiente, dunque non può mica diventare fine: ed egli, conseguente a sè stesso, nega ogni libertà ed ogni finalità (2).

Molto si avvicinano, su questo teorema, alle idee del filosofo olandese le opinioni di Locke, come può dedursi dal complesso del *Saggio sull'intelletto umano*, quantunque egli non siasi occupato di proposito della nostra tesi. Leibnizio poi cercò conciliare Aristotele e Platone, Locke e Cartesio; per lui l'uomo, trovandosi in questo mondo, ch'è il migliore dei mondi possibili, tende ad un fine ultimo, cioè a Dio, necessariamente e — quasi — fatalmente, perchè le *monadi* vennero disposte dal Creatore con *armonia prestabilita* (3).

Ed eccoci a Wolfio, il quale, fino a che si occupa di Etica, discende in linea retta da Epicuro. Secondo Wolfio, il piacere consiste nella percezione intuitiva e confusa della perfezione, il tedio nella percezione intuitiva e confusa della imperfezione; e però il principio della propria perfezione è per lui la base di tutta la filosofia morale. Qui il filosofo utilitario fa tuttavolta penetrare nel suo sistema Dio ed il libero arbitrio: quello, intelligenza suprema, conosce perfettamente la sua opera, ch'è la natura; questo serve all'uomo, affinchè egli diriga le sue azioni. Dopo una serie di ragionamenti per metà trascendentali e per metà positivi, Wolfio stabilisce che « l'uomo può determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini naturali, o per fini diversi ». E, dopo un'altra serie di lunghe dimostrazioni, ricava dalle sue premesse questo corollario: « fa quelle cose,

(1) Descartes, *Le passioni dell'anima;* Amsterdam, 1649, pag. 65 e seg.

(2) Spinoza, *Cogitata metaphysica;* Amsterdam, 1163, parte 2ª.

(3) Leibnitz, *Saggi di Teodicea.* — V. pure i *Nuovi Saggi dell'intendimento umano.*

le quali rendono più perfetto il tuo stato e lascia di fare quelle cose, le quali rendono più imperfetto il tuo stato ». Un tal precetto è identico a quest'altro: « fa quelle cose, le quali ti producono un piacere costante e trascura quelle cose, che ti producono un tedio costante ». Per Wolfio, in conclusione, la virtù è premio a sè stessa, ed il fine ultimo dell'uomo è il piacere. Tutta la morale di lui si riduce al seguente apoftegma: « procura di compiere tutti quegli atti, che ti rendano soddisfatto, e di evitare quelle opere, che possano produrti noia ». Gli storici della filosofia asseriscono che Wolfio non ha molta importanza, perchè col suo eclettismo s'indusse a conciliare indarno Spinoza e Cartesio: or, se questa ragione può valere per la sua filosofia teoretica, non ha, secondo me, alcun valore per la Morale. La Morale wolfiana infatti, tolti di mezzo il libero arbitrio e Dio, è il substrato della morale di Elvezio; il che certamente costituisce il più grande elogio per un'etica davvero positiva.

Con Elvezio noi entriamo nella filosofia monistica; egli, quanto al libero arbitrio, riproduce gli argomenti della scienza più antica (1), e li conforta con quelli d'una scienza più nuova (2). Per lui, il rimorso è la previdenza dei dolori fisici, ai quali il delitto e l'immoralità ci espongono; la virtù consiste nell'abitudine delle azioni utili al pubblico; e il fine ultimo dell'uomo è, al postutto, il benessere individuale (3).

E qui entra in iscena Kant, il cui sistema non mi farò ad esaminare, poichè oggi discutere Kant significa smerciare gratuitamente una poco laboriosa erudizione: ricordo soltanto che, pel filosofo di Könisberga, la felicità non può mai ritenersi come fine remoto o prossimo dell'uomo. Tutta la Morale Kantiana si riduce, in ultima analisi, a questo precetto: « opera in maniera, che la massima particolare della tua volontà possa sempre valere, nel tempo medesimo, come principio di legislazione universale » (4).

Ma Bentham riprende la tradizione elveziana; svolge stupendamente il sistema utilitario, che riconosce lui per maestro; e si sforza di dimostrare che non può esistere vero benessere a discapito del benessere altrui. Quindi Bentham,

---

(1) SPINOZA, *Lettera* XXIX. (2) ELVEZIO, *Lo Spirito.*

(3) ELVEZIO, *Dell'uomo, delle sue facoltà e della sua educazione.*

(4) KANT, *Critica della ragion pratica.* — V. pure gli *Elementi metafisici della Morale.*

facendo un passo in avanti sulla via dell'altruismo, riconosce come fine dell'uomo il benessere universale (1).

Mentre questi principii avevano già ottenuto tutto il loro svolgimento e tutta la loro applicazione negli Enciclopedisti francesi, la filosofia tedesca rincula con Hegel parecchi passi indietro. Per Hegel il fine ultimo dell'uomo è l'*idea assoluta;* ed ecco quale appare il suo processo. Si dice *fine* ciò che sta in rapporto a principio; il vincolo, che lega l'uno di questi due concetti all'altro, chiamasi mezzo. Il mezzo, che media le cose, è il pensiero; nel pensiero il principio ed il fine coincidono; dunque, principio e fine hanno una natura comune, e non possono venir separate, come voleva Aristotele; ma non sono la medesima cosa, come pretendeva Platone. Il pensiero può considerarsi come speculativo e come pratico; nel primo caso, è il mezzo logico; nel secondo, è il mezzo morale. Lo spirito, come speculativo, si compie pel mezzo logico; come pratico, si compie pel mezzo morale. La relazione teleologica è un raziocinio, che lega lo scopo subbiettivo e le obbiettività esterne con un mezzo termine, ch'è l'unità di ambi, quale attività ordinata allo scopo, ed obbiettività sottoposta immediatamente allo scopo, qual mezzo (2). Il pensiero quindi, in quanto media le altre cose, è mezzo speculativo; in quanto media sè stesso, cioè ritorna in sè stesso, è mezzo morale. Senza questo ritorno, sarebbe distrutta ogni libertà ed ogni moralità; la finalità suppone necessariamente due termini, pei quali lo spirito propone a sè medesimo come fine l'idea assoluta. Il fine non è tale, quale esso si fa; ma è tale, quale altri lo fa (3). Un tal processo proviene da Vico, che, prima di Hegel, scrisse: « essere questa la natura dei principii, che da essi *primi* incomincino, ed in essi *ultimi* le cose vadano a terminare » (4).

Come io tralasciai precedentemente di esporre, per la mia tesi, le opinioni di Clarke, Hume, Schelling, Fichte, ecc., così tralascio ancora di esaminare ciò che pensino in proposito Rosmini, Gioberti, Schopenhauer, Galluppi, Mamiani, Mill, Wundt, ecc. L'analisi di tutte queste dottrine mi trasporterebbe assai lungi dal mio tema: dico soltanto

---

(1) Bentham, *Déontologie ou science morale.* — V. pure *Théorie des peines et récompenses.*

(2) Hegel, *Logica;* trad. del Novelli, pag. 301.

(3) Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche.*

(4) Vico, *Scienza nuova.*

che, dopo le esagerazioni dell'idealismo hegeliano, la filosofia è ritornata, grado a grado, a fonti più pure. A queste fonti attinge Erberto Spencer, il quale, se in filosofia teoretica rimane, per la sua dottrina dell'*Inconoscibile*, alquanto indietro alle scienze naturali, in Etica cammina di pari passo con le scienze più recenti. La parte positiva della morale di Spinoza e di Comte, e poi Epicuro, Lucrezio, Elvezio, Bentham, gli Enciclopedisti, Stuart Mill, sono il substrato dell'Etica di Spencer, alla quale bisogna aggiungere tutto il lavorìo selettivo ed evolutivo del darwinismo. A proposito del nostro quesito, il sistema spenceriano si può ridurre ad un periodo: l'uomo, spinto dall'egoismo ed attratto dal proprio interesse, ricerca il proprio bene, ch'è sempre il proprio utile (1). Tuttavolta, oggi i ragionamenti dello stesso Spencer vanno modificati e migliorati; anzi molte ipotesi e molte teorie vanno aggiunte al sistema degli evoluzionisti, cosicchè la Morale odierna, mentre riconosce per capiscuola Elvezio, Bentham e Spencer, racchiude qualche cosa di più completo e di più altruista. A tutto ciò io aggiungo, pel problema che tratto, i miei pochi studii speciali; ed ecco, in compendio, tuttoquanto io penso sul fine ultimo dell'uomo.

II.

Quando diciamo che l'uomo si propone il tale fine, noi implicitamente pensiamo ch'egli è padrone di schivare quel fine e di proporsene un altro: sarebbe necessario, in tal caso, ammettere nell'uomo medesimo una facoltà destinata a *scegliere* fra fini diversi. Sarebbe necessario del pari riconoscere che l'uomo ha il *gusto di scegliere*, che, cioè, egli non solo *può* scegliere, ma ancora che la sua scelta è una scelta ben fatta, una scelta *morale:* egli, insomma, dovrebb'essere munito di *senso morale* e di *libero arbitrio.* Ritornare a discorrere del libero arbitrio, dopo quanto ne scrissero Spinoza, Elvezio, Herzen, tutti i materialisti tedeschi e francesi e tutti gli antropologi criminali d'Italia, sarebbe certamente un'opera perduta: accenno adunque a pochissime cose pel solo rapporto che il *libero arbitrio* può avere con la mia tesi.

Secondo le ultime ricerche, si è stabilito che nella scissione cellulare e nella fecondazione il nucleo ha un'importanza mas-

(1) Spencer, *Le basi della Morale.*

sima (1); e però, quanto all'origine degli organismi, oggi l'ipotesi più accettabile è l'*idioplasmatica*. Il protoplasma primordiale, differenziandosi, si scinde in protoplasma nutritivo ed in idioplasma, il quale ultimo risiede nel nucleo ed ha una morfologia speciale; anzi la composizione dell'idioplasma diventa tanto più complessa, quanto più si sale nella scala degli organismi. Esso d'altronde racchiude potenzialmente gli *accenni* di tutti i tessuti e di tutti gli organi; cosicchè, quando passa nell'uovo e nei filamenti seminali, riproduce negli organismi generati le stesse forme e gli stessi caratteri dell'organismo primitivo. I nuovi caratteri e le nuove forme nella specie si spiegano, non solo per le alterazioni che avvengono nel plasma germinativo a causa dell'influenza avuta dall'organismo sulla nutrizione del proprio plasma, ma principalmente per l'influenza, che il mondo esterno può in mille guise esercitare sull'idioplasma, sull'uovo e sul novello individuo.

Questa teoria scientifica basta da sola ad annullare ogni libertà. Se il carattere d'ogni individuo è virtualmente compreso nel proprio *ovo*, se i tessuti e le forme rudimentali di ciascun uovo sono virtualmente compresi nell'idioplasma, se carattere e morfologia possono soltanto cangiare per l'influenza dell'*ambiente*, dove va a finire la responsabilità umana? Ogni persona è *tale*, quale l'ha creata il plasma, quale l'ha formata l'ambiente! E si noti che, ove l'ipotesi di Naegeli si volesse migliorare, sulla via del progresso, con le teoriche di Weismann, ovvero correggere, ritornando un po' indietro, con l'ipotesi perigenetica di Haeckel o con la pangenetica di Darwin, la mia conseguenza sulla libertà morale e sulla responsabilità umana non verrebbe punto spostata.

Tuttavolta, a prescindere da ciò, tutti i filosofi monisti riconoscono oggi, d'accordo, che il primo movente d'ogni azione sono l'*eccitabilità* e l'*istinto*, i quali guidano la nostra psiche ed il nostro organismo alla ricerca dei mezzi necessarii pel mantenimento dell'individuo e della specie. Nei bassi strati del regno animale l'istinto e l'eccitabilità si riducono ad un puro meccanismo di azioni estrinseche e di movimenti; procedendo su, si trasformano a poco a poco in sensibilità periferica ed in

(1) Borrelli, *Vita e Natura*. — Cattaneo, *Morfologia dei molluschi*. — Naegeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*. — Gegenbaur, *Grundriss der vergleichenden Anatomie*. — Morselli, *Antropologia generale*.

sensibilità centrale. Quando, più tardi, con l'evoluzione progressiva delle funzioni cerebrali la nostra psiche giunge ad avere una rappresentazione propria e a contrapporla a quelle che le provengono dalle sensazioni centrali e dalle periferiche, quando accanto alla sensibilità ed alla memoria si pongono la riflessione e la coscienza, i nostri bisogni, i nostri appetiti, i nostri desiderii vengono appresi come *fine* umano, e diventano la regola delle nostre azioni. L'eccitabilità appare coll'apparire della prima vita, l'istinto accompagna la comparsa dei nervi; l'una e l'altro sono dapprima un meccanismo solo, non sentito, ma divengono dipoi attività sentite col sorgere del ganglio cefalico; anzi, a misura che un tal ganglio si perfeziona, essi evolvono. Nelle prime forme, l'eccitamento centripeto passa direttamente in un ganglio, e da questo è rimandato come movimento; poscia, in forme un po' superiori, l'azione esterna provoca dapprima una sensazione, e questa alla sua volta un movimento. Più tardi, l'impressione esterna o interna determina non solo una sensazione, ma una rappresentazione; ed è questa, che diviene il movente delle nostre opere. All'apice della serie troveremo altre rappresentazioni d'un ordine più elevato, le quali divengono i *motivi* dell'operare.

Inoltre la specificazione organica, e però funzionale, proviene dall'adattarsi delle molecole dei protoplasmi all'azione degli stimoli; gli stimoli sono da riguardare adunque come cagione diretta, creatrice della specificazione funzionale, il che vuol dire della specificazione intellettiva e morale. L'adattamento non è che la reazione delle molecole organiche all'urto degli stimoli, e però vi sono da considerare due termini: dall'un lato le condizioni *estrinseche* (agente), dall'altro la sostanza organizzata che le subisce e reagisce modificando la sua attività ed il suo sviluppo. In tal maniera sorgono *qualità nuove*, le quali danno agli esseri, che ne sono dotati, un vantaggio non lieve sugli altri nella *lotta per l'esistenza.* In questo punto sopraggiunge un nuovo fattore, l'*eredità*, che fissa la qualità acquistata, e lentamente la perfeziona. Quindi avviene che, dovunque sorga una condizione sfavorevole all'integrità dell'essere organico, questo trova nelle sue stesse forze il rimedio; si modifica innanzi al nemico, e resiste alle condizioni mutate. È questo il fondamento della *vis medicatrix naturae* d'Ippocrate, la quale oggi ha preso evolutivamente il nome di *compensi fisiologici.*

La *reazione*, di cui parlo, non è punto arbitraria, ma porta

seco la stessa impronta di necessità, che scorgiamo in tutti i fenomeni della natura; essa nasce da leggi *determinate* e *costanti*, e però non può essere diversa da quella che è. L'organismo, che si modifica adattandosi a condizioni esterne, *contiene*, dunque, *dentro sè stesso la ragione dei suoi cambiamenti*, cioè la legge che determina il modo di reagire; anzi, prima che il protoplasma sorgesse, *una tal legge doveva essere contenuta negli elementi della sostanza cosmica.*

Questo concetto non é espresso nella pangenesi di Darwin, nella perigenesi di Haeckel, nè nelle ultime ipotesi di Naegeli e di Weismann; ma è chiaro che, secondo le nostre idee, la modificazione dell'elemento organico non proviene da un *fine* predeterminato, il quale governi le leggi evolutive, è anzi il *risultato* di queste. Tal risultato, prima di apparire come coscienza, non è che *tendenza inconscia;* ma, quando si rivela alla psiche, la riflessione umana trova uno stretto rapporto correlativo fra questo fenomeno ultimo e i precedenti, e però esso apparisce come *causa finale.* Il fine è quindi nella nostra riflessione, non nella nostra volontà; è nella psiche, non nella natura; è, insomma, rapporto sintetico dell'intelletto fra mezzo e funzione. Nella natura non vi è che tendenza delle forze a *combinarsi*, secondo leggi invariabili; nella volontà non vi è che tendenza ad *eseguire* i desiderii, secondo leggi necessarie Ogni effetto può divenire cagione d'un altro, e questo d'un altro ancora; e la nostra riflessione, risalendo la serie, troverà quest'effetto ultimo contenuto *potenzialmente* nella prima cagione, e potrà conchiudere che questa *tendeva* inconsapevolmente verso di lei.

Se tale *tendenza inconscia,* che guida la sostanza caotica alla formazione d'un pianeta e poi alla creazione della vita, al perfezionamento di essa, allo sviluppo della coscienza intellettiva e della coscienza morale, alla bontà ed alla giustizia delle nostre azioni, all'esercizio della virtù, vogliamo chiamare *finalità,* facciamolo pure: ma, fissato il concetto a questo modo, il naturalista non ha di che preoccuparsi. E, se finalità vuol dire correlazione fra strumento e lavoro, fra organo e funzione, non possiamo sconoscerla; essa infatti esiste dappertutto. Questa nostra finalità è pertanto ben altra cosa dalla *teleologia* idealistica, che riguarda la tendenza come fine predeterminato e come idea direttrice. Quando noi diciamo che il fine ultimo dell'uomo è la felicità, intendiamo dire, in sintesi, che l'uomo tende *necessariamente* ad essere felice.

III.

In questa tendenza alla felicità, l'uomo è accompagnato da qualche *guida* subiettiva? nel caso affermativo, questa guida è pur essa necessaria? In altri termini: l'uomo tende al bene con quella necessità e con quella indifferenza, con cui tende al male? adibisce, senza *criterio etico*, indifferentemente il male o il bene come mezzi per raggiungere la propria felicità? In altri termini ancora: l'uomo è munito di *senso morale*?

Se per senso morale si volesse intendere una facoltà psichica, innata o non innata, io risponderei sempre: no! Noi non ammettiamo facoltà animali, che preesistano all'individuo, che nascano con esso o che si formino a poco a poco nello sviluppo di lui. Noi ammettiamo solamente che l'individuo acquista l'attitudine a determinate funzioni, le quali si specializzano e si migliorano in lui e nella specie. Per tutte le cose riferite in avanti, si può stabilire che ogni organo ed ogni funzione, migliorati nell'individuo, tramandino questi miglioramenti ai suoi discendenti: il figlio di due Esquimesi avrà l'intelligenza di un esquimese, il figlio di due cretini sarà, per lo meno, uno scimunito, e il figlio di due filosofi diverrà, se non altro, un uomo di buonsenso. Continuate queste migliorìe per parecchie generazioni, e raggiungerete l'acme della intelligenza umana.

In etica avviene questo: l'egoismo, evolvendo, si fa altruismo, e qui non occorre ripetere fatti od induzioni già note. Ma l'egoismo diventa altruismo a discapito della malvagità umana e col predominio della bontà e della virtù: una famiglia altruistica è certo una famiglia tipicamente buona, una società altruistica è senza dubbio una società tipicamente virtuosa. Inculcate una tale educazione ai discendenti di quella famiglia e di quella società; ed otterrete che, dopo parecchie generazioni, i singoli individui nasceranno con una *predisposizione* al bene. A noi quella predisposizione sembrerà *innata;* ma essa invece è figlia del lavorìo delle generazioni precedenti, è figlia del tempo, è figlia dell'educazione, e si chiama *senso morale.*

Il senso morale, adunque, è una funzione psichica, la quale dirige l'uomo sulla via dell'onestà e del dovere e, come tutte le altre funzioni animali, risiede in determinate parti dell'individuo, ma generalmente in tutto l'organismo. Essa sarà completa in individuo sano, beneducato e bene organizzato, nato in famiglia sana e ben costituita, in società sana e ben regolata: quando

manchi qualcuno di questi elementi, l'individuo apparirà degenerato. E questa degenerazione potrà essere totale o parziale, congenita od acquisita; potrà darci un uomo imperfetto, e potrà presentarci addirittura un mostro. Ma l'immorale-nato e il delinquente-nato tenderanno alla malvagità o al delitto *necessariamente, ineluttabilmente*. La conformazione di quel cranio, la qualità e la quantità di quel cervello, la configurazione e, in genere, la morfologia di quegli organi ci dicono che noi ci troviamo di fronte ad un'*anormalità;* la quale, il più delle volte, per somma disgrazia, è incapace di qualsiasi miglioramento.

Quando noi quindi asseriamo che il fine ultimo dell'uomo è la felicità, vogliamo implicitamente asserire che quegl'individui, i quali costituiscono la parte normale dell'umanità, guidati da un senso morale assai fino, *tendono* per legge di natura a realizzare la felicità propria e l'altrui; ma che il mondo ci offre in pari tempo talune eccezioni in individui, i quali, non muniti di alcun senso morale, *tendono* naturalmente ad infelicitare il genere umano, e però, per via indiretta, sè stessi. La società si premunisce contro costoro; e, per arrivare alla realizzazione della felicità universale, li elimina. Eglino sono temibili; e la società, difendendosi, li mette nella condizione di non poterle nuocere. L'uomo per essere felice e per rendere felici i suoi simili, deve, come *ultima ratio,* adottare il massimo rigore contro il vizio e contro la delinquenza: l'uomo veramente virtuoso non solo tratterà un delinquente volgare con tutte le austerità della legge, ma sarà pure nemico del malvagio e dell'immorale-nato, come si può esserlo d'una tigre del Bengala. Se, in sostanza, la nostra felicità implica l'infelicità dei tristi e la loro felicità implica il nostro malessere, noi considereremo i tristi ed i perversi come nostri nemici personali.

D'altronde questa nostra inimicizia pei tristi costituisce, insieme alla nostra amicizia pei buoni, un elemento indispensabile della propria felicità; la quale è una *forma etica* molto complessa, molto *relativa,* ed evolve da forme rudimentali, precisamente come le altre funzioni della vita. Il passero è felice, quando ha un nido e una compagna; quando quel nido non è assalito dagl'insetti e quando quella compagna alleva bene i passerini; quando non gli manca il nutrimento e quando lo sparviero non coglie lui o non rapisce qualche membro della famigliuola. Il cane è felice, quando trova un buon padrone; e l'asino è felice, quando mangia bene, coisce meglio e lavora per nulla.

Nei selvaggi odierni noi studiamo comparativamente la preistoria: così oggi un esquimese o un groenlandese, un siberiano, un lappone, quando hanno una magnifica *casa da inverno*, un *yurt* stupendo o un'ottima *casa d'estate*, possono dirsi felici, se, insieme all'abitazione, trovano nel tempo stesso foche, altre bestie polari e pellicce. Un tkiutkcio raggiungerebbe il punto più alto della propria felicità, ove la sua femina lo servisse bene ed egli potesse, dormendo o sedendo nel suo *cerchio*, avere tutta l'opportunità di poltrire e d'ingrassare. Gli uomini preistorici, allorchè possedevano delle eccellenti caverne o dei buoni ripari, e allorchè, vivendo sui laghi, avevano buona pesca, ovvero, vivendo nei boschi, trovavano buona caccia, erano certamente felici. Ma a poco a poco i bisogni crescevano in proporzione del progresso fisico, intellettivo e morale degli uomini medesimi; crescendo i bisogni, aumentavano parimenti i mezzi per soddisfarli. Il villaggio palustre, evolvendo, diviene la città di Tcherkask sul Don; poi, una lenta evoluzione vi dà Borneo e, progredendo sempre, Venezia. Gli uomini in tal modo si dissero più felici, quando potevano soddisfare meglio i proprii desiderii; e oggi questi desiderii umani non si limitano all'economia domestica ed all'architettura, ma si estendono all'Estetica ed alla Morale. Progredendo le idee morali, progredisce l'altruismo; e oggi l'uomo, allora può dirsi felice, quando non solo possa soddisfare i proprii appetiti, non solo possa appagare quelli della sua famiglia e, se occorre, dei suoi parenti e dei suoi amici, ma quando questa soddisfazione e quest'appagamento non vadano a collidere colla insoddisfazione o colla mutilazione degli appetiti altrui.

Questa è tuttavia la media dell'odierna felicità; ma ve n'è un'altra d'ordine superiore, la quale risulta di elementi più evoluti, più altruistici, più filosofici. L'individuo di mente eletta, nel soddisfare i proprii bisogni, non solo curerà e rispetterà i bisogni dei suoi simili, ma si sforzerà di togliere ai proprii atti anche l'*apparenza*, il *sospetto* di voler cozzare ingiustamente coi desiderii altrui; e questa, più che moralità, è *delicatezza*. La delicatezza è adunque un elemento nuovissimo delle nostre teorie etiche; e tutti i linguaggi antichi, incluso il greco ed il latino, non hanno un vocabolo per esprimerla, appunto perchè gli antichi non ne avevano idea. Una persona *delicata* non si approprierà mai p. e. da sè stessa un capitale o un diritto molto vantaggioso, ancorchè le appartenga; non si attribuirà mai da sè stessa un ufficio molto onorifico, anzi nemmeno lo *solleciterà*;

non si renderà mai giustizia con le sue mani. Napoleone I, Napoleone III, Boulanger sono degli ambiziosi, i quali ignorano dove stia di casa la *delicatezza;* Leone di Perego, che, ricevendo dal capitolo milanese l'incarico di scegliere un arcivescovo per Milano, dichiara di non conoscere individuo migliore di sè medesimo e sceglie sè medesimo ad arcivescovo, è un uomo *indelicato.* Washington invece, che senza *posare* la propria candidatura, viene scelto a Presidente degli Stati Uniti d'America, che, pregato, accetta a stenti la presidenza per la seconda volta, e che rifiuta ad ogni costo la presidenza per la terza volta, è persona *delicatissima.*

Nè con ciò ho finito. Entra nel concetto della felicità, come la intende l'uomo di desiderii eletti e *squisiti,* un ultimo elemento, che le proviene da un'educazione *altioris ordinis* e da un'istruzione eccezionale suffragata dalle Belle Arti. Io chiamo un tale elemento *l'Ideale dell'Etica;* ed intendo esprimere con questo vocabolo quella calma interna, che l'individuo onesto e delicato sente in sè stesso, quando la sua condotta è apprezzata al giusto valore, quando coloro, i quali gli stanno attorno, han rispetto per lui, quando insomma egli è circondato da un ambiente morale a lui favorevole, che si dice *estimazione pubblica.* Oggi, allorchè si asseriscono giudizii come questi: « la pubblica opinione vi è contraria, la pubblica opinione vi è favorevole »; si allude appunto all'ambiente, di cui parlo. Oggi un giovane, molto attaccato all'*ideale,* non solo si curerà di *essere* buono od ottimo, ma di *venir ritenuto* per tale dai suoi compagni, dai suoi amici, dal suo pubblico. Anzi, se entriamo dal campo puramente etico in quello superorganico e sociologico, noi ritroviamo che un tal giovane, oltre che alla stima, aspirerà alla gloria; egli vorrà che non solo il suo Parlamento, ma la sua nazione intera lo ritengano per grande. Un tale ambiente è ricercato anche dalle famiglie, anche dagli Stati; e tanto gl'individui, quanto le famiglie e gli Stati faranno di tutto per dimostrare che sono pervenuti all'altezza, in cui si trovano, mercè il loro ingegno, mercè la loro laboriosità.

La laboriosità, la quale comprende tanto il lavoro materiale, quanto quello del pensiero, è un requisito dell'Ideale etico; ed è più preziosa, se, invece di risalire ad illustri lombi, si riferisce *alla persona.* Nessuno accetterebbe certamente di scontare all'ergastolo una pena, cui fosse stato condannato il suo bisnonno, ed ognuno del pari rifiuterebbe la responsabilità sociale di fatti immoralissimi, commessi appena da suo nonno.

« Patres nostri peccaverunt et non sunt, et nos iniquitates eorum portavimus »? Ebbene: con qual diritto poi vi arrogate a merito una battaglia vinta dal decimosesto capostipite del vostro trisavolo in Terra Santa, e vi fate bello dei suoi titoli e dei suoi araldi? Meno male, quando la cosa rimonta appena a vostro padre: ma come volete che l'umanità apprezzi in voi il vostro antenato, marchese di Trebisonda, se egli era davvero un grande, e se voi siete davvero un povero di spirito? L'azione, che voi commettete, fregiandovi il petto con decorazioni, le quali non sono vostre, è poco *ideale*, e però non entra nel concetto della felicità, come la intendono gli uomini più puri, come la concepiscono le coscienze più moderne, Come in arte il *verismo* beninteso non può respingere l'*ideale*, ma invece lo trasforma, a misura della trasformazione umana, anzi del *progresso* umano, perchè non si possono sopprimere il sentimento e le emozioni, così nell'Etica, la quale è la scienza degli umani bisogni, non si possono, non si debbono sopprimere le emozioni e il sentimento, laonde non si possono, non si debbono respingere gl'ideali più progrediti e più evoluti. E sono appunto questi *ideali*, che, evolvendo sempre meglio, faranno nascere, nell'animo dei nostri nepoti, desiderii sempre più puri, sempre più perfetti; e consolideranno il nostro carattere.

L'onestà in genere, la virtù, la delicatezza, gl'ideali d'ogni specie contribuiscono alla formazione ed alla stratificazione del *carattere*, senza del quale non esiste vera felicità, non esiste Etica. Siotto-Pintor e Bovio lo definiscono: « mente sicura di sè ». Per me invece, il carattere è: «*quella coerenza di propositi e di atti, la quale proviene da tutti i lati della vita etica e sociale d'un uomo, e dimostra in lui sicurezza di mente, coraggio di esecuzione.* Ma di ciò si occuperà a suo tempo un'altra mia memoria.

Per ora, riassumendo il fin qui detto, posso osservare che nel fine ultimo vanno compresi i più alti problemi della Morale; onde oggi si capisce facilmente che l'Etica, mentre c'insegna di appigliarci all'utile per essere felici, c'inculca di raggiungerlo per mezzo del lavoro, del bene, del carattere e della virtù.

Nicotera (Calabria), novembre 1888.

A. De Bella.

SULLA DEFINIZIONE DEL DELITTO

secondo gli ultimi studi di Sociologia criminale (*)

---

1. — Nella *Sociologia Criminale* il primo problema che si presenta verte sulla natura delle azioni, che si devono considerare come *criminose* e che costituiscono perciò l'obbietto della medesima. La necessità di far precedere, a qualunque altro, lo studio del *delitto* è evidente. Se non esistesse una categoria di azioni ritenute biasimevoli e dannose, e quindi meritevoli di punizione, non vi sarebbero delinquenti. Ma quali sono questi atti criminosi; e perchè giudicati tali? C'è una definizione del *delitto* da servire di scorta nelle relative ricerche?

Se si prendono a norma la legge positiva o i codici, nei quali si enumerano gli atti considerati e puniti come *reati*, riesce agevole la definizione che si cerca. Sorgono le difficoltà quando non si vuole conoscere soltanto la definizione in linea di *fatto* in un dato momento storico e presso un dato popolo, ma si desidera invece apprendere la *ragione* della qualifica di *criminosa*, che pesa su di una determinata azione. Ciò riesce difficile perchè vediamo che: o *contemporaneamente* presso popoli diversi, o *successivamente* presso uno stesso popolo, un identico atto ora viene considerato come un *delitto* da punirsi più o meno severamente, e tal'altra come un'azione indifferente o sinanco altamente meritoria. Insomma il concetto del reato è essenzialmente mutabile attraverso il *tempo* e lo *spazio*. E in quale misura si verifichi la mutazione si apprenderà con sorprendente evidenza adducendo qualche esempio.

Il capitano Wilkes narra, che se un Fiigiano venisse trovato affatto nudo, sarebbe per questo immediatamente punito colla morte. Subirebbe la stessa sorte una Fiigiana che volesse sottrarsi al tatuaggio, ch'è considerato come un dovere religioso .(Lubbock). Un Wahaber diceva al signor Palgrave,

---

(*) Capitolo estratto dalla *Sociologia Criminale*, che il dott. NAPOLEONE COLAJANNI, pubblicherà quanto prima, in due vol. di p. 1200, per cura dell'Editore F. Tropéa di Catania.

che il *primo* di tutti i grandi peccati è quello di offrire gli onori divini ad una creatura, il *secondo* è quello di fumare il tabacco. L'omicidio, l'adulterio, la falsa testimonianza sono peccati *piccini* che Dio misericordioso perdona (Spencer) (1).

Tra popoli civili a chi nascerebbe per la mente il pensiero di considerare come *reati* il fumo del tabacco, il rifiuto del tatuaggio, ecc.? Invece non si punirebbero severamente l'omicidio, l'adulterio, ecc.? Si son presi come termini di paragone questi estremi, affinchè la differenza risultasse più chiara; ma anche tra popoli moderni, cui è comune una data somma di civiltà, esaminandone esattamente i codici si riscontrerebbero sensibili variazioni o nella *intensità* o nella *qualità* dei criterii morali per giudicare delle azioni umane. È di data recente, e fu trovato sempre esatto il detto di quel grande scrittore, che constatava come si ritenesse virtuoso o vizioso un atto se commesso al di qua o al di là dei Pirenei. Però la categoria delle azioni considerate per tutto come criminose, tra popoli in condizioni similari o omologhe di coltura, è in continuo aumento, e può prevedersi che in un non lontano avvenire, pel crescente processo d'internazionalizzazione, i codici avranno un criterio unico per giudicare e punire. Il mondo umano nelle sue grandi linee cammina verso l'unità.

Le differenze nel *tempo* concernenti uno stesso popolo non sono meno nette; e in appresso si presenterà l'occasione di ritornare sulle medesime. Tutto ciò basta a dimostrare il bisogno di una definizione del *delitto* dal punto di vista sociologico e filosofico; tale che comprenda il concetto ispiratore del passato o dei popoli a coltura diversa della nostra, e quello che potrà derivare dalle future evoluzioni morali.

2. — Ogni scuola ed ogni singolo scrittore di diritto penale e di filosofia del diritto ha dato la sua definizione del delitto criticando e respingendo le antecedenti. Per lo assunto di questo lavoro è sufficiente accennare brevemente ad alcune, che formano, per così dire, l'ossatura di molte altre.

Per i semplici *contrattualisti*, primo tra i quali emerge Hobbes, che pongono a base della società una *convenzione*,

(1) Lubbock, *I tempi preistorici*, trad. ital. pubblicata dalla Unione Tipografico-Ed. Torinese, pagina 327; Spencer, *Introduzione allo studio della Sociologia*, pag. 394, trad. ital. pubblicata dagli Editori Fratelli Dumolard, Milano.

l'ingiustizia è la *non conformità alla medesima*, e il delitto non può essere altro che l'atto proibito dal Codice o dalla Legge che rappresenti il documento più autentico di quella convenzione. Il sociologo che giudica insussistente la premessa, non può accontentarsi di simile definizione dedotta da un principio erroneo, e che non spiega le sue intime ragioni (Spencer).

Senza divagare sui successivi tentativi di definizione, può procedersi a quella che si reputa la più conveniente, esaminando quelle delle scuole, che oggi stanno di fronte in Italia e altrove: la *scuola classica* o *idealista di diritto penale*, e la *positiva*. A queste due scuole tutte le altre più o meno intimamente si riannodano.

Il prof. Carrara, che a giusto titolo venne considerato come il più eminente rappresentante della prima, stabilì che « il *delitto* è *un ente giuridico*, perchè la sua essenzialità deve consistere impreteribilmente nella violazione di un *diritto* ». La definizione illustrava colle seguenti considerazioni: il diritto è *congenito* all'uomo, perchè *dato da Dio all'umanità fin dal primo momento della sua creazione*, onde essa possa compiere i suoi doveri nella vita terrena; dunque il diritto deve avere una *vita* e dei *criterii preesistenti* ai placiti degli umani legislatori; criterii *impreteribili, costanti* ed *indipendenti* dai capricci di costoro e dalle utilità da loro evidentemente agognate. Così, per primo postulato, la scienza del giure criminale viene a riconoscersi come un ordine di ragione, che emana dalla legge morale e giuridica, è *preesistente* a tutte le leggi umane, e impara agli stessi legislatori. « Col definire il diritto un *ente giuridico*, continua il Carrara, si porta la scienza penale sotto il dominio di un *imperativo assoluto* e si sbarazza una volta per sempre dal rischio di divenire strumento o dell'*ascetismo* o di *velleità politiche*; e si acquista un *criterio perenne* per distinguere i *codici penali della tirannide* dai *codici penali della giustizia* ».

Queste le premesse più importanti del compianto ed illustre professore dell'Università Pisana, che occorre confutare onde meglio risulti la poca solidità della conseguente definizione.

Per quanto si ricerchi fra idealisti o spiritualisti, tra quanti negano la *Sociologia* ed esaltano un *Diritto* di origine divina come fonte primitiva ed unica di tutta la evoluzione sociale, si trova sempre un accenno all'idea di preesistenza e di eternità del primo e di una legge che *deve* regolare le società umane. Fra i sommi giuristi, il Laurent crede a questa *origine di-*

vina del diritto; e tra i più recenti il De Aramburu, contro i positivisti, ritiene che esiste una *legge eterna*, una luce che illumina ogni uomo che viene al mondo, non creata dal lavoro dei secoli, ma creatrice del medesimo; e che la storia dell'umanità non è che la narrazione degli sforzi per raggiungere la giustizia. « Le sue deviazioni, i suoi impeti, le sue cadute, i suoi rinascimenti di speranza e di energia, rappresentano semplicemente le vicissitudini di questa marcia penosa, a seconda che la *legge divina* si oscura o risplende nel fondo dell'anima! ».

Queste premesse hanno un primo e capitale difetto: non sono ragionamenti scientifici, ma *atti di fede*, che entrano perfettamente nell'ordine della Teologia. Non dovrebbe occuparsene la Sociologia, se le medesime non fossero assai diffuse ed accettate anche da taluni che alle teorie prettamente scientifiche pretendono accostarsi; e la Sociologia non lo dovrebbe, perchè essa guarda alla vita e alla evoluzione delle Società umane considerate dal punto di vista naturalistico e positivo, senza la benchè menoma pretesa di conoscere o di poter arrivare ad un *imperativo assoluto*. Il Carrara con tali teorie si trova in contraddizione colla storia e con sè stesso.

La storia nulla sa dei *criterii preesistenti, impreteribili, costanti e indipendenti;* per converso dalla medesima si apprende che cotesti criterii sono *coesistenti* agli uomini, *incostanti, mutabili* e *dipendenti* dalla fase di civiltà in cui si trovano, dai bisogni e dai mezzi conosciuti per soddisfarli, dalle passioni che si devono infrenare in vista dell'utile e del benessere collettivo e individuale. L'uomo aveva tanto nella testa l'idea innata del rispetto della proprietà e della vita, quanto l'idea innata della macchina a vapore. Egli ha appreso a sue spese e a poco a poco che l'esistenza sociale esclude la violenza, l'omicidio, il furto, la frode, l'astuzia. La società alla sua volta gradatamente ha acquistato nozioni più chiare sulle condizioni normali dello sviluppo della comunità, e le ha gradatamente fissate nei testi di legge (Jhering, Prins).

Per un altro verso il Carrara si pone in contraddizione con sè medesimo. È vano voler sottrarre la scienza del diritto all'*ascetismo*, quando si dichiara che lo stesso Diritto è *congenito* all'uomo *perchè dato da Dio all'umanità fin dal primo momento della sua creazione*. Chi non vede che questa premessa fa rientrare il diritto a gonfie vele nell'ambito della teologia? Chi meglio di un interprete dell'ultima, di un sacerdote, saprà dirci *come* e *quando* il diritto venne dato da Dio all'umanità

e quale esso sia? Nè importa disserire per conoscere tra i tanti *interpreti* di Dio, quali sono i *veri*. Siano essi i Cristiani, i Buddisti o i Maomettani, è certo che una scienza del diritto diviene superflua quando vi sono i libri rivelati, e perciò sacri, che tutte contengono le norme per uniformare la condotta sociale ai criterii *impreteribili* e *costanti* emanati da Dio.

Nè s'intende, infine, come possa acquistarsi, con mezzi umani, un *criterio perenne* per distinguere i *codici penali* della *tirannide* dai *codici penali* della *giustizia*. Dobbiamo rimettercene agli interpetri della volontà divina; dopo di che, avverrà di sicuro — e questo è un doloroso postulato della storia — che per lo appunto quelli che per l'A. sono i *codici penali* della *giustizia* saranno condannati dalla Teologia, che invece si accomoderà bellamente coi codici penali della tirannide, nei quali riconoscerà la più pura incarnazione del proprio pensiero!

Il Carrara, se parte da premesse extra-scientifiche ed ultra-mondane, discende a poco a poco sulla terra, e vi discende, anzi, colle migliori e più liberali intenzioni per lasciare da parte le estrazioni metafisiche dell'*ente giuridico*, e definire il *delitto civile*: « *la infrazione della legge dello Stato promulgata per proteggere la sicurezza dei cittadini, risultante da un atto esterno dell'uomo, positivo o negativo, moralmente imputabile* ». A parte la quistione della imputabilità morale, che non può essere ventilata qui, si scorge di leggieri che questa definizione cade nello inconveniente notato precedentemente, cioè, di dirci: che sono *delitti* le azioni considerate come *tali* dalla legge positiva. Allora neppure al Carrara riuscirà di schermirsi vittoriosamente dalla obbiezione mossagli dal Franck e da lui stesso rilevata. Questi osserva: « con simile definizione si viene ad ammettere che un'azione eminentemente scellerata e nociva possa non essere *delitto* nella città dove nessuna legge la vieti; e che invece un'azione innocentissima divenga delitto per il capriccio di un barbaro legislatore cui piacque dichiararla tale. Questa definizione è poi un circolo vizioso. Si domanda quali sono le *azioni punibili*, e si risponde: *quelle che sono punite!* ».

E col giudizio non sospetto del Franck si potrebbe chiudere la discussione sulla definizione del delitto data dal Carrara, se non si ritenesse opportuno di rilevare uno strano riavvicinamento. Infatti, si accosta al primo un clinico reputatissimo, che fu tra i più strenui propugnatori del naturalismo, e che per lo insieme delle dottrine scientifiche con lui si trovò

agli antipoli. Alludesi a Salvatore Tommasi. Egli in una lettera al Moleschott, la cui risposta è un capolavoro di delicatezza e di riverente indipendenza, definisce il delitto: *un atto* CONTRO NATURA, *un attentato alle* LEGGI IMMORTALI *che reggono la storia e l'umanità*. Un positivista come il grande clinico Napoletano poteva concepire in un modo più erroneo, e più rassomigliante a quello dei teologi e degli spiritualisti, le leggi che regolano la storia e l'umanità? Non vi è storia iniziale, o proto-storia, come direbbe Bovio, non vi è frazione dell'umanità, presso la quale ai suoi primi vagiti, i *delitti-tipici* (omicidio e furto) non siano stati considerati come azioni normali. Quale la logica induzione della definizione del Tommasi? Che ogni aggregato sociale primitivo visse o vive *contro-natura* e al *di fuori* delle leggi della umanità! Assai meglio quindi si appose il Tarde che nella « criminalità vide un rapporto, non con la immutabile natura, ma con l'opinione e la legislazione cangianti dall'ambiente sociale » (1).

Questo giudizio del Tommasi, intanto, si nota e si sottopone a critica, non pel frivolo capriccio di trovare in errore un grande scienziato, ma per mostrare a quali contraddizioni si viene quando una mente delle più elevate e più scientificamente organizzate si trova sotto l'incubo dei *pregiudizii politici*. Ed era in tali condizioni il Tommasi, che temendo danni sociali da certe innovazioni della scuola criminale positiva si sentì nel debito di protestare.

3. — Collimano colle vedute della *Sociologia* le definizioni e le relative importanti discussioni sulla natura e valore del delitto somministrate dalla *scuola criminale positiva*. Secondo la quale il reato non è un *ente giuridico*, ma un ente di *fatto;* non è una *infrazione,* ma un'*azione,* che deve essere studiata come un *fenomeno naturale* nelle sue condizioni fisiche, psicologiche e sociali: *atto umano* che viene qualificato come *delitto*

(1) Cfr. SPENCER, *Les bases de la morale evolutionniste,* pag. 43; CARRARA, *Programma del Corso di Diritto Criminale,* 5ª ediz., vol. I, e specialmente a pag. 6 e 7 e paragrafi 13°, 15°, 21°, 32°, 33°, 34° e 35°; DE ARAMBURU Y ZULOAGA, *La nuova ciencia penal,* Madrid, 1887, pagina 72; JHERING, *Der Zweck im Recht,* vol. 2°, pag. 112; PRINS, *Criminalité et repression,* Bruxelles, 1886, pag. 77; TOMMASI, *Lettera al Senatore Moleschott,* nel Giornale Medico « Il Morgagni », gennaio 1886; TARDE, *Le Type criminel,* nella « Revue Philosophique », giugno 1885.

secondo il *movente* che lo determina. È un delitto se il movente è anti-giuridico, illegittimo, anti-sociale; non è tale se il movente è giuridico, legittimo, sociale (Ferri).

Questa definizione ed altre consimili, certamente lasciano a desiderare; ma non sembrano ben fondate alcune critiche rivoltele, per avere preso in debita considerazione la natura del movente (Ballestrini). La necessità di fare entrare questo elemento nella qualità delle azioni umane è indiscutibile, se vuolsi spiegare la *mutabilità* e la *diversità* dei criterî estimativi degli atti umani attraverso il tempo e lo spazio, in conformità dei dettami della scienza positiva; necessità che, sulle orme del Macchiavelli, fu dimostrata molti anni or sono dal Bovio nel farsi sostenitore del *principio di finalità:* riconosciuta esplicitamente dalla coscienza popolare, e alla quale sul terreno dei fatti e dei casi particolari conformano il proprio giudizio anche le classi elevate. Senza lo intervento del *movente* si rientra nel campo dell'assoluto, e si va alla ricerca di quei criterii *impreteribili* e *costanti,* che sinora nessuno ha ritrovato e che forse non lo saranno mai, poichè una volta rinvenuti sarebbe raggiunto l'estremo limite della morale teorica (1).

Ma il *movente* alla sua volta sarà giudicato lecito o criminoso secondo l'*opinione* dominante presso lo aggregato sociale dove l'atto è commesso. « La vista di un massacro bellicoso, a cagion di esempio, solleva in noi più orrore che la vista di un solo uomo assassinato; noi compiangiamo di più le vittime di una razzìa, che quelle di un furto; ciononostante il generale, che ha ordinato quella carneficina e questo saccheggio, non è un delinquente » (Tarde). La definizione del Ferri, riassumendo, non è erronea; ma incompleta.

4. — Un passo notevole si fece col Garofalo (2), cui si deve una definizione, che ha il merito precipuo di non dare ad un atto umano la qualifica di *criminoso* solo perchè tale è reputato da un dato Codice. Il Garofalo per definire il *delitto naturale* lascia da parte l'uomo preistorico di cui nulla sa e le tribù selvagge degenerate o non suscettibili di sviluppo, tali da

(1) Vigorosamente si difese il FERRI contro il BALESTRINI, ed espose ottime osservazioni sulla differenza tra *motivi sociali e motivi naturali* nell' « Archivio di Psichiatria », vol. V, pag. 207 e seg.

(2) Veggasi specialmente la sua edizione francese della *Criminologie,* trad. e in parte rifatta dallo stesso autore per l'ed. F. Alcan di Parigi (1888).

poterle considerare come anomalie della specie umana. Egli tenta di isolare i sentimenti morali che si possono considerare definitivamente acquisiti alla parte civilizzata dell'umanità, che formano la vera morale contemporanea, non suscettibile di perdita, ma di uno sviluppo sempre crescente. Questi sentimenti morali di *suprema importanza* ed *universalmente* riconosciuti sono due: quelli di *pietà* e di *probità,* che rappresentano la parte minima, universalmente posseduta, di due altri più elevati e completi posseduti da pochi animi eletti, cioè: la *benevolenza* e la *giustizia.* Questi due sentimenti fondamentali altruistici c'inducono a rispettare: l'uno la *vita,* e l'altro la *proprietà* altrui. « Il *delitto naturale* o *sociale,* quindi, è una lesione di quella *parte* del *senso morale,* che consiste nei sentimenti altruistici fondamentali (*pietà e probità*) secondo la misura *media* in cui trovansi nelle *razze umane superiori* ».

I pregi di questa definizione non sono pochi: ma presenta altresì gravi difetti, alcuni dei quali vennero rilevati da scrittori appartenenti alla stessa scuola del Garofalo (per esempio E. Ferri, Fioretti, ecc.); nella quale solo il Maino l'ha incondizionatamente accettata. Le principali obbiezioni si possono ridurre alle seguenti:

a) — Non vi è alcuno degli elementi della definizione inesistente o falsato; ma l'insieme non giunge ad irretire tutte quante le forme della delinquenza (Fioretti, Ferri, De Marinis).

La grave obbiezione fu prevista dallo stesso Garofalo, che riconosce « rimanere escluso dalla definizione del *delitto naturale* un grande numero di atti nocivi, la cui speciale immoralità non investe tutto l'essere dell'agente e non è *incompatibile* con quei sentimenti altruistici elementari, che sono la base della moralità dei nostri tempi. Ma coteste azioni ledono anche *taluni sentimenti comuni,* perciò si devono punire, sebbene i loro autori non siano *veri delinquenti.* Tali atti sono quelli che ledono il sentimento patriottico, il potere sociale, i diritti dei cittadini alla tranquillità pubblica, allo esercizio pacifico delle funzioni politiche, al rispetto del culto e del pubblico pudore; che violano la particolare legislazione di un paese (trasgressioni alle leggi sui telegrafi, ferrovie, igiene, ecc.) e infine le trasgressioni a statuti e regolamenti municipali ».

La gravità di questo inconveniente risulta lampante se si riflette che una *buona metà* dei delitti sfugge alla definizione del *delitto naturale.* È strano poi, che non siano *delitti naturali* atti che offendono *taluni sentimenti comuni,* e ciò a giu-

dizio di chi assunse a criterio della criminosità dell'azione la *misura media* in cui trovasi il senso morale presso le razze umane superiori. Più strano ancora, che si debbano punire gli autori di questi *delitti artificiali*, che non sono *veri delinquenti!* Nessuno poi potrà consentire, per accennare ad un solo caso, che non sia *vero* delitto la lesione del *sentimento patriottico*, che può essere la più grave di tutte in date circostanze, perchè ad un tempo mette in pericolo la *vita* e la *proprietà*, non di un solo individuo, ma di una intera nazione. Tale delitto non lede *direttamente* la pietà e la probità; ma desta orrore e non potrà trovare mai, come non trovò pel passato, alcuna giustificazione presso l'universale.

b) — La definizione si osservò, che non abbraccia tutta la cosa da definire. Questo difetto è già rilevante nel momento attuale; è inoltre in continuo aumento. Così il *delitto naturale* del Garofalo si allontana sempre più dalla realtà; poichè la cerchia degli atti che vengono giudicati criminosi si allarga incessantemente, man mano che si complicano i rapporti sociali e si eleva il tipo di vita (*standard of life*). I progressi politici e sociali, ad esempio, se da un lato tengono a diminuire l'importanza delle antiche lesioni del *sentimento di probità*, da un altro canto ne aumentano il numero. Cominciano a considerarsi come delitti alcuni *usi* della proprietà sanzionati da leggi pel passato, e che in forza della invadente *legislazione sociale* si ritengono già come *abusi*. Come tali vengono puniti, ora con poca severità, ma questa andrà crescendo a misura che si conoscerà non esservi diritto a violare, a menomare ed anche a distrurre la sola *proprietà* che posseggono gli operai: il *lavoro*. Il Garofalo riconosce che questi *abusi*, presi in considerazione dalla moderna *legislazione sociale*, ledono il sentimento di *pietà*, ma meglio avrebbe detto che nel contempo, e più gravemente ledono il sentimento di *probità*. Ma quanti sono i popoli che realmente considerano tali *atti* come delitti? E non considerandoli come tali, li diremo incivili o immorali? Quanti economisti e filosofi combattono l'intervento della legge in tale materia, e pur sono animati da vero spirito di filantropia? Diremo che E. Spencer, il grande avversario della *legislazione sociale* (che mira sopratutto alla protezione dei *deboli*, voluta rigorosamente da Garofalo), sia privo perciò dei sentimenti fondamentali di *pietà* e di *probità?* E quanti popoli, che pur sono tra i più civili, ancora non riconoscono i diritti della *proprietà* letteraria, industriale, ecc.?

Tutte queste contraddizioni derivano da due gravi errori: dal non avere riconosciuto sin da principio che i sentimenti di *pietà* e di *probità* sono in continua evoluzione e non possiedono quella *impronta fissa* ed *universale*, che vuol dar loro il nostro autore; e dall'avere voluto definire il delitto creando fin d'ora grandi *specie* tipiche e fisse, mentre oggi l'idea di *specie*, conformemente alle idee Darwiniane e trasformistiche dall'autore accettate, diviene sempre più mobile ed a confini incerti (1). Sotto questo riguardo, adunque, la definizione del delitto data dal Garofalo sta contro l'esperienza e contro la dottrina del moderno naturalismo.

c) — Adottando a criterio regolatore per definire il delitto la *misura media* in cui trovansi certi sentimenti morali presso le razze superiori, si dimentica che esso può servire per autorizzare la lesione dei sentimenti altruistici fondamentali di *pietà*. La *misura media morale* negli Stati Uniti di America vuole il barbarico *linciaggio;* volle la *vendetta* in Corsica e in Sicilia sino a poco tempo fa, e in alcuni casi la mantiene: la vuole ancora nell'Albania e nel Montenegro.

d) — A torto si indica il grado d'*importanza* di un sentimento come elemento essenziale per la definizione del delitto. La *importanza* è tutta *subbiettiva*, e perciò non può costituire un criterio *positivo*. Essa variò sempre colle epoche e coi popoli (Lucchini).

Senza ricorrere ad esempi poco noti o remoti ricordiamo, ad illustrazione, i casi seguenti. — In molti paesi, che sono a buon diritto annoverati tra i civili, le lesioni del sentimento di *probità* destano maggiore orrore e risentimento di quelle concernenti il sentimento di *pietà*. — Lombroso constatò, deplorando, che nel mezzogiorno d'Italia si puniscono i *furti* più severamente degli *omicidii* (2); i resoconti recenti del Ministro di Grazia e Giustizia al Presidente della repubblica, riconoscono che tale male esiste anche in Francia e, secondo il Prins, si estende al Belgio.

---

(1) È opportuno ricordare in questo punto la stupenda definizione delle *specie* data dal Gaudry: « Le specie sono modi *transitorii* di tipi che perseguono la loro evoluzione attraverso l'immensità delle età ». (*Les ancêtres de nos animaux dans les temps géologiques*, Paris, « Bibl. scientif. contemp. » 1888), ecc. Non è proprio il caso di adattarla al delitto?

(2) Stando a talune relazioni dei Procuratori del re, tale male non è esclusivo del mezzogiorno, ma di tutta Italia.

Non si dovrebbe dedurre da ciò che la *importanza* dei due sentimenti di *pietà* e di *probità* è diversa, che perciò non sono *fondamentali* in egual grado? E non sarebbe logica la illazione che, essendo meno *universale* e meno *importante* il sentimento di *pietà*, i delinquenti contro la persona sono meno *veri* dei delinquenti contro la *proprietà?*

e) — Ciò che si dice relativamente alla *importanza* si applica pure all'elemento della *universalità*. I due sentimenti fondamentali altruistici della *pietà* e della *probità* non sono universali nè nel tempo, nè nello spazio. Alla Grecia, alla repubblica Romana, alla Russia, agli Stati Uniti di America, al Brasile non si può negare il qualificativo di società civili; e ciò non ostante esse mantennero la schiavitù *empia* e *ingiusta* nella fase migliore della loro vita, e gli ultimi Stati sino a pochi giorni or sono (De Aramburu). Greci e Romani non erano selvaggi da potersi relegare tra le *anomalie della specie umana;* ma gli Spartani onoravano il *furto;* in Atene tra i più elevati, — Socrate compreso! — la *sodomia*, un obbrobrio che oggi trae con sè l'infamia, era un vezzo cantato sulla lira dei poeti; tra i Romani, il popolo dei giureconsulti e tra i quali meglio che altrove fu formulato il *diritto*, il padre *poteva uccidere* il figlio, il marito la moglie, il padrone lo schiavo. E se questi non erano *delitti naturali*, dove rinvenirli? (Gabelli).

f) — Se il Garofalo ricorrendo allo Spencer ha potuto rispondere con certa facilità al De Aramburu sulla possibilità di arrivare a certe *condizioni fisse di benessere sociale*, non riesce affatto convincente quando afferma che c'è delitto solamente allora che si lede un sentimento fondamentale tra i *simili*; in guisa che la uccisione di un uomo di un'altra *tribù* non sarà ritenuta *delitto*, perchè negli individui appartenenti ad un'altra orda o tribù si vedono esseri *diversi*.

Questo specioso ragionamento può forse accettarsi non solo per le violenze tra membri appartenenti a tribù diverse, ma anche per quelle commesse dai padroni a danno degli schiavi. Ma si dirà che i Romani vedevano esseri *diversi* da loro nella *moglie* e nei *figli*, che avevano facoltà di uccidere? E la *vendetta* degli Albanesi non determina uccisioni tra membri della *stessa* tribù, e perciò perfettamente *simili* anche nel concetto del Garofalo? Questo concetto della *similarità* è in evoluzione continua; e in una stessa collettività, come osserva il Tarde, si trovano classi divise da un abisso: le une sono ancora ai primordî delle società civili, e negli individui non appartenenti

alla propria famiglia, o a qualsiasi altro gruppo più o meno esteso, son disposti a vedere degli *estranei* nel senso latino di *nemici;* mentre le altre, che costituiscono una nobile ed ancora scarsa eletta, si creano doveri verso l'umanità intera, verso l'universalità degli esseri viventi. Si puniscono già come lesivi del sentimento di pietà i maltrattamenti capricciosi a danno degli animali! Dunque si avrà *delitto naturale* tra i membri di una classe dello stesso popolo, e non lo si avrà tra quelli di un'altra? Ecco a quali inconseguenze conduce una definizione che non mira all'umanità in evoluzione continua.

g) — La definizione del Garofalo, infine, non solo lascia al di fuori del *vero* delitto, del delitto naturale, una metà circa delle azioni che si puniscono come tali; non solo in una stessa società crea classi diverse che, avendo una moralità *media* diversa, non possono possedere la stessa idea del delitto; ma taglia l'umanità addirittura in due, dando la patente di *anomala* e di *degenerata* ad una, e riserbando il dono della capacità di incivilirsi soltanto all'altra: ipotesi campata in aria e che può essere smentita nel futuro, come fu smentita pel passato; poichè precisamente l'ultima fortunata frazione del genere umano cominciò dall'essere alla sua volta in un periodo di *anomalia* e di *pretesa degenerazione.* Questo insegna la teoria della evoluzione; questo crede fermamente la scuola cui appartiene il Garofalo, che poggiandosi su tale credenza ha sostenuto e sostiene che il delitto sia un fenomeno atavistico (1).

5. — I precedenti chiarimenti spianano la via che conduce ad una migliore definizione del delitto. La quale non può essere

---

(1) Cfr. Ferri, *Nuovi Orizzonti,* ecc., 2ª ediz., ultimo capitolo, e *L'omicidio-suicidio;* Balestrini, nell' « Archivio di psichiatria », ecc., volume v, pag. 198 a 207; Bovio, *Fondamento critico del diritto penale,* 1ª edizione, Napoli, 1872; Tarde, *Problemes de criminalité,* nella « Revue Philosophique », febbraio 1886; Garofalo, *La Criminologia,* F.lli Bocca, 1884, pagine 4, 5, 15, 21, 25, 30, 214, 444, 475, ecc. (Edizione francese del 1888, F. Alcan, Parigi, dove la materia è meglio ordinata. Vedi il capitolo *Le dêlit natural*): Garofalo, *Risposte ad alcune critiche,* nell' « Archivio di Psichiatria », volume viii, fasc. 3°; Fioretti, *Le ultime pubblicazioni della scuola del dir. crim. pos.,* nella « Rassegna Critica » di Angiulli, 1885, n. 3°; Ferri, 40 *Bibliografie* estratte, dagli « Studii Senesi », pagina 5; De Marinis, nella « Rivista Calabrese », dic. 1885; Lucchini, *I semplicisti,* ecc., pag. 29; De Aramburu, op. cit., pag. 104; Gabelli, *Sulla scuola penale positiva* nella « Rivista Penale », 30 giugno 1883.

veramente sociologica se non guarda alle società umane in evoluzione continua, e non in condizione statica; deve, quindi, comprendere la criminalità antica, la contemporanea e la futura; quella dei popoli selvaggi, barbari e civili.

Il concetto di Garofalo, di riferirsi alla *moralità media* di un aggregato per giudicare se un'azione è biasimevole e punibile, deve mantenersi, perchè somministra un criterio esattamente adattabile a tutte le società nei loro diversi gradi di svolgimento. E lumeggiandolo alquanto, esso spiega perchè ci sono delitti, che dopo un tempo maggiore o minore non destano più la primitiva ripugnanza o suscitano al contrario la più viva ammirazione. Il movimento storico sviluppa in una data misura la coscienza e ne modifica l'imperativo etico, che si giudica conveniente ed opportuno a mantenere l'armonia e ad assicurare l'ulteriore evoluzione dell'aggregato sociale, che nel suo egoismo collettivo, a propria garanzia e difesa, lo assume a regola generale di condotta e le dà forma di coercizione giuridica.

Ci sono però individui, e talora classi intere, che si pongono in conflitto coll'imperativo etico o colla moralità media della società, e lo violano in due direzioni. Verso dell'una vanno i *refrattarii*, i comuni delinquenti che soddisfano i loro bisogni sotto l'influenza di varii impulsi, retrocedendo verso una moralità media oltrepassata dai contemporanei. Nella seconda direzione camminano le coscienze dotate di alto potere evolutivo, che precedono le masse nello asseguire un imperativo etico più elevato; e procurando di farlo prevalere in una società che ancora non lo comprende, si pongono in conflitto e in contraddizione colla moralità media e colla legge. Se però il processo evolutivo dell'aggregato continuerà, verrà l'ora della riabilitazione e, non di rado, della apoteosi. « Onde le disarmonie morali tra le *minoranze*, e le *maggioranze*, sono formate dai detriti psicologici della storia (*delinquenti*) e dai prematuri rampolli degli stati futuri (*genî* e *martiri* del *pensiero*). Le ribellioni dei primi non trovano che la perenne maledizione: la ribellione dei genii è destinata all'adorazione dei posteri » (Battaglia).

Ad altre considerazioni fa d'uopo venire per arrivare ad opportuna definizione comprendente *tutte* le categorie di azioni che in un dato momento sono ritenute criminose, e perciò punibili, per quanto esse siano poco ripugnanti e non lesive di alcun sentimento altruistico *fondamentale*. Una tale definizione deve dare la *ragione* dello svolgimento dell'*idea* del delitto,

mantenendosi nel campo puramente scientifico e al di fuori dell'orbita dei codici. Per riuscire a tale intento si deve assurgere ai principii generali della *vita* e della sua evoluzione; tener conto dei *fini* suoi, e non iscorgere il delitto solamente quando direttamente ne vengono minacciate e lese le condizioni essenziali. La *vita* bisogna intenderla in un largo senso, e tener fermo che, relativamente alla medesima, ha valore tanto la *durata* quanto la *intensità* (Spencer, Guyau).

Se tutte le lesioni contro la *durata* della vita costituiscono una specie di categoria immobile, non è così per quelle contro la *intensità*; essendo questa in incessante moto ascendente — nel suo complesso — si allargherà parallelamente la categoria dei delitti, che la riguardano, di mano in mano che si perfeziona il tipo di benessere sociale, crescono i rapporti umani, e aumenta il numero dei *fini* da aggiüngere e da garentire.

In queste condizioni instabili si moltiplicano le possibilità e le occasioni a delinquere, per i *limiti* che all'attività individuale si devono apporre nello interesse collettivo. Limiti tanto necessarii nella vita sociale per assicurarne il regolare sviluppo e la massima soddisfazione possibile dei crescenti bisogni, quanto lo sono nell'ordine fisico « per mantenere l'equilibrio interno della massa delle molecole » (Spencer). Laonde l'uomo socievole e civile si trova in uno scacchiere, come dice il Fouillée, e deve muoversi ed esplicarsi nei proprii quadretti nel gioco della vita, nelle mutuazioni e reciprocazioni di essa.

Con queste vedute si comprende, con Romagnosi, che non è *delitto* soltanto quello *radicale* che distrugge la vita o le più essenziali sue condizioni. « Vi possono essere tanti gradi nei delitti quanti vi possono essere *punti* da sottrarre negli oggetti dei diritti. Ogni sottrazione offende a proporzione il *benessere* dell'offeso, ne diminuisce la *felicità*, come ogni minima radice di un albero, tagliata, diminuisce la vitalità e il benessere di esso ». Le considerazioni e le analogie esposte con sapore di modernità e ispirate a vero positivismo dal grande autore della *Genesi del Diritto penale* fan fede, che il Carmignani e il Carrara segnarono un regresso nella scienza, stabilendo la distinzione tra azioni punite *perchè* veramente criminose, e azioni punite *quantunque* non essenzialmente tali. Questa distinzione è ingiusta e illogica, e il rimprovero mosso loro da Calucci colpisce anche il Garofalo; il quale, sebbene partito da criterii opposti e sociologici, è riuscito ad una identica separazione, come fu avvertito. Partendo da questi principii, s'intende

agevolmente *come* e *perchè* l'idea del delitto muti nel tempo e nello spazio, e riesce facile puranco di arrivare ad una definizione che comprenda le evoluzioni compiute e da compiersi, senza tagliar fuori nè alcuna categoria di azioni riprovevoli e punite, nè alcun popolo o tribù che appartiene alla Storia.

Modificando alquanto quella concisa e chiara data da Liszt, adunque si dirà che: « sono azioni punibili (*delitti*) quelle determinate da *moventi* individuali e anti-sociali, che turbano le *condizioni di vita* e contravvengono alla *moralità media* di un dato popolo, in un dato momento » (1).

Con questa definizione: 1° si tiene conto di tutti gli elementi che devono concorrervi; 2° si esclude l'irrazionale dualismo tra delitti *veri* e azioni punite quantunque non realmente criminose; 3° si abbracciano i *delitti* delle società primitive, delle contemporanee civilizzate, e delle future, che ci auguriamo assai più morali ed altruistiche delle attuali; 4° si dà ragione della mancanza di ripulsione di certi delitti o della ammirazione che suscitano nei posteri in un successivo stadio di evoluzione morale. Donde il seguente postulato cui sarà d'uopo riferirsi spesso in uno studio esatto della Sociologia criminale:

La violazione o turbamento delle *condizioni di vita* costituendo il delitto, ne sorge che *dove* e quando è meno *intensa* la vita, ivi e allora è minore la categoria delle azioni ritenute criminose, senza che vi sia, per questo, maggiore la moralità. Epperò, i paragoni sulla delinquenza non devono porsi tra uomini e popoli con *intensità e condizioni di vita* diverse, ma, per quanto più è possibile, tra quelli che le presentano omologhe (2).

Catania, 1888.

Dott. NAPOLEONE COLAJANNI.

---

(1) In uno scritto di *Sociologia* non è opportuno scendere a discussioni sulla differenza tra *liti* e *delitti*, che meglio si addicono ai trattati d'indole prettamente giuridica.

(2) Cfr. BRUNO BATTAGLIA, *La dinamica del delitto*, Napoli, 1886, pagina 34, 35 e 203; SPENCER, *Les bases*, ecc., pag. 10, 11, 21, 147; GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1883; LISZT, *Der Zweckgedanke im Strafrecht*, citato nell' « Archivio di Psichiatria », vol. IV, pag. 143; ROMAGNOSI, *Genesi del diritto penale*, paragrafo 160; CALUCCI, nell' « Archivio di Psichiatria », vol. VII, fasc. 3°.

RIVISTA ANALITICA

Psychologie de l'Attention, par TH. RIBOT. — Paris, Félix Alcan éd., 1889. Un vol. in-12° di pag. 182.

La *Memoria*, la *Volontà*, la *Personalità* fornirono a Th. Ribot gli argomenti di tre distinte monografie che i lettori della « Rivista » conoscono pel riassunto fattone dal nostro egregio collaboratore Mario Pilo nei fascicoli di giugno e di luglio del 1886. Con questo nuovo volumetto sulla *Attenzione* la bella serie si arricchisce, senz'accennare a chiudersi, di un nuovo termine non meno notevole dei precedenti. Presto una quinta monografia, almeno a giudicarne dallo schema che il Ribot segue nelle proprie lezioni, si aggiungerà sul problema del *Sentimento*. Intanto, il metodo iniziato e tenacemente proseguito dall'Autore, che è quello di combattere la psicologia metafisica con una sequela di ricostruzioni positive, è eccellente e degno di imitazione; e noi lo preferiamo di gran lunga al sistema, così usato, di opporre agli argomenti ed ai trattati dei nostri avversari altri argomenti e trattati che per quanto contraddittori coi primi sembrano tuttavia tagliati sul medesimo stampo dialettico. Bisogna riconoscere che nel Ribot il distacco dalla vecchia logica e dal vecchio frasario è quanto mai netto e sincero. Memoria, volontà, personalità sono per lui come punti di ritrovo che collegano le osservazioni psicologiche in altrettanti cicli coerenti e famigliari agli studiosi; ma al di là di questo carattere non serbano alcun avanzo dell'antico significato e degli antichi contorni. Questo pregio si rende fin dalle prime pagine manifestissimo nella monografia sull'attenzione.

L'attenzione non è una facoltà speciale, ma nulla più che uno stato intellettuale predominante, un monoideismo temporaneo, suscitato e tenuto vivo da uno stato affettivo: l'interesse. Dura finchè dura l'interesse per la cosa che ci rende attenti, ed ha per effetto di attirare, fra le molte idee che si affacciano incessantemente alla coscienza, quelle che sono riferibili all'idea signoreggiante, mentre respinge tutte le altre. Alla pluralità degli stati di coscienza, che è lo stato ordinario del nostro cervello, si sostituisce dunque una relativa unità. E in linguaggio fisiologico: alla diffusione della coscienza si sostituisce la sua localizzazione. L'unità di coscienza raggiunge gradi massimi, e quasi si confonde con l'unità assoluta, in certi stati patologici, sopratutto nell'estasi.

Ma se l'interesse è la condizione immediata e necessaria perchè si risvegli lo stato d'attenzione, è chiaro ch'esso dovrà rivelarsi nella motilità. Infatti l'interesse, imposto o cercato che sia, non è che uno stato emotivo: presuppone degli appetiti o delle repugnanze; desiderî, impulsi. Perciò deve manifestarsi, sotto forma positiva o negativa, negli organi della motilità, ossia nei muscoli, che sono lo strumento e la via di sfogo della vita affettiva, come dimostrarono molti psicologi, e meglio di tutti Herbert Spencer.

Sotto forma positiva: vale a dire per contrazioni muscolari; sotto forma negativa: vale a dire per azioni d'arresto ossia d'impedito movimento; — ma sempre nei muscoli. È questo il campo nel quale con maggior facilità e con maggior profitto si possono studiare i fenomeni dell'attenzione. Essi vengono così indagati per via indiretta, cioè nei loro effetti, che nella loro intensità, varietà e durata rispecchiano, almeno teoricamente, l'intensità, le varietà e la durata dello sforzo attenzionale, e dimostrano praticamente il suo meccanismo.

E poichè tali effetti sono necessari ed immancabili, l'indagine, per quanto indiretta, che si effettua sull'attenzione per mezzo dei movimenti non cessa di riescire completa e soddisfacente come se fosse rivolta immediatamente al fatto subbiettivo interiore. Qui, cioè nella dimostrazione della *necessità* degli effetti muscolari, è il lato più felice ed originale della monografia del Ribot. Dove l'osservazione grossolana sembra non rivelare alcuna contrazione muscolare, un'analisi interiore più accurata, ed anche l'impiego di adatti strumenti, dimostra quasi sempre che ogni atto d'attenzione, anche il più fuggevole e sbiadito, è per lo meno accompagnato da una alterazione del respiro, ossia dal mutarsi dell'intensità, della durata e del ritmo nelle contrazioni dei muscoli respiratori. È molto probabile che anche la coscienza subbiettiva che noi abbiamo dei nostri stati d'attenzione non sia in realtà che una risultante dello stato complessivo dei nostri muscoli durante lo sforzo attenzionale, come fu chiarissimamente accennato e descritto, se non interamente dimostrato, dalla mente geniale e precorritrice di Teodoro Fechner. Fasci muscolari contratti, tendini tesi o rilasciati, articolazioni compresse, petto immobile od ansante, glottide chiusa, sopraciglia corrugate, mascelle serrate e qualche volta cardiopalma ed altri fenomeni vasali, che si riducono poi sempre a mutamenti della tonicità muscolare, per quanto si riferiscano ai muscoli organici ed involontari: ecco gli atti ed i fatti obbiettivi tra cui gli sforzi d'attenzione trovano la loro manifestazione costante e sufficiente a caratterizzarli.

Ora se si considera la natura e l'obbiettivo dei differenti atteggiamenti muscolari che seguono, come atti reflessi più complicati degli altri, l'impressione generatrice dello stato d'attenzione, si deve ammettere che essi si risolvono in un vero adattamento della coscienza, ossia dell'individuo, all'ambiente esteriore. Se un animale non fosse così organizzato, se cioè le impressioni esterne potessero riescire tutte equivalenti per lui, quindi incapaci, eliminandosi a vicenda, di dar luogo al predominio di alcune su tutte le altre, quell'animale soccomberebbe ben presto, perchè nulla lo spingerebbe a nutrirsi, nè a riprodursi, nè a schivare il pericolo. Insomma tra la vita affettiva e la vita motoria, tra l'impulso e l'azione, l'attenzione è il termine intermedio che rappresenta il lavoro utile e pratico dell'intelligenza.

Quello che vale per l'attenzione spontanea ed involontaria, che viene in noi suscitata passivamente, è del pari applicabile all'attenzione volontaria che dirigiamo attivamente ad un dato obbiettivo, per quanto tra queste due forme d'attenzione si possa scorgere una certa differenza e persino una antitesi. Infatti l'una si esercita verso immagini che ci attraggono improvvi-

samente e quasi a dispetto della così detta volontà; l'altra sembra svolgersi verso immagini poco attraenti e deve vincere certe resistenze (l'*io*, direbbe un metafisico, che si fa padrone della materia) prima che la coscienza ne faccia oggetto di rappresentazione predominante od esclusiva. Ma quest'antitesi è più apparente che reale. In fondo l'attenzione, volontaria o no, è sempre una, e si avrebbe torto, in omaggio ad esigenze troppo scolastiche, di insistere sulla loro distinzione. Se il Ribot sembra cadere in questo difetto, io credo che lo faccia a bello studio, perchè ne risalti meglio la affinità sostanziale delle due attenzioni, attestata dalla comunanza d'origine e degli effetti muscolari concomitanti, ma non meno, a quel che mi pare, dall'esame introspettivo di entrambe. L'attenzione volontaria non è che la conseguenza di uno sviluppo subìto dall'attenzione involontaria. Quest'ultima è il prodotto immediato di una causa efficiente, cioè d'una immagine che per qualche istante riempie il campo della coscienza e vi si impone; l'attenzione volontaria è invece, si dirà, il risultato d'una causa finale, cioè d'una meta remota che vogliamo raggiungere. Ma che cos'è una causa finale se non il caso particolare di una causa efficiente? Ciò che ci apparisce come una *vis a fronte* per un particolare effetto di prospettiva intellettuale, non è che una *vis a tergo*, in quanto che noi tendiamo ad una meta solo perchè vi siamo spinti dalla rappresentazione mentale o mnemonica di essa: camminiamo quindi per una strada conosciuta, anzichè per vie ignote e impreviste, ma il congegno che ci muove è sempre il medesimo, cioè una rappresentazione (mentale od attuale, poco importa) più viva delle altre, e che ci attira in quella direzione con forza maggiore di quelle che ci spingerebbero altrove. Anche l'analisi introspettiva basta adunque in realtà a persuaderci dell'identità delle due attenzioni.

Tutte le forme d'attenzione, la volontaria e l'involontaria, comprese le loro manifestazioni patologiche, e nel campo normale dai gradi più semplici, come quelli di attenzione passiva, fino ai gradi più alti della contemplazione attiva o a quelli in cui un individuo, seguendo una vocazione, prosegue per tutta la vita in un dato indirizzo di idee, hanno numerosi ed evidenti riscontri non meno agli occhi di chi ne esamina le parvenze subbiettive che agli occhi di chi ne studia il meccanismo e le manifestazioni muscolari. Da entrambi i punti di vista risulta che l'attenzione ha luogo pel restringersi del campo di coscienza a favore di date immagini e pel contemporaneo accrescersi della sua attività in quella direzione, ciò che equivale ad ammettere un fatto di mutata distribuzione nel lavoro cerebrale. È ciò che il Brown-Séquard chiama col nome di dinamogenia. L'energia potenziale di tutto il cervello si trasforma rapidamente e nell'ambito di una sola zona o, meglio, di pochi punti anche discosti ma consociati, in una scarica di energia attuale.

Una giovane, narra il celebre fisiologo, entrava in uno stato d'estasi tutte le domeniche al suono di una certa campana: per dodici ore poteva tenersi ritta sulla punta dei piedi senza smuoversi nemmanco alla impressione di tre violente scosse elettriche. Il resto della settimana, esausta dallo sforzo e quasi paralizzata, lo passava nel letto. I casi d'attenzione straor-

dinaria e prolungata presentano, nel dominio dell'attività nervosa, qualche cosa d'analogo a ciò che qui vediamo nel campo della muscolare: sovrabbondanza di energia per un certo tempo e per un certo gruppo di atti funzionali con inerzia ed esclusione degli altri momenti e di ogni altro atto nervoso. I casi più pallidi di attenzione involontaria non sono che l'espressione attenuata e ridotta dello stesso fatto; ed anche sotto questa veste d'involontarietà possono raggiungere gradi sommi nelle *idee fisse*, così come l'attenzione volontaria li raggiunge nell'*estasi*.

In complesso il Ribot ha saputo mostrarci come l'attenzione, già riguardata dai filosofi per l'emanazione più pura dell'*io* unitario e spirituale, per la prova più sicura della volontà, rientri nel dominio delle funzioni cerebrali e si assorelli con le rappresentazioni intellettive da un canto, con gli affetti (sotto forma d'interesse) dall'altro. Essa non è che una combinazione particolare d'entrambi. Nè vale obbiettare che l'interesse, non presentando gli estremi del dolore nè del piacere, debba escludersi dal novero delle emozioni o non vi partecipi che in parte. Questa classificazione obbligatoria delle emozioni sotto le due categorie esclusive del piacere e del dolore è un vecchio pregiudizio che si deve abbandonare, ed il Bain ha tutte le ragioni se fra quei due poli ne ammette un terzo, diverso da entrambi, dato dalle emozioni di sorpresa. Sotto questo aspetto (qui esageriamo pensatamente la portata della presente monografia, ma, ci sembra, senza tradirne lo spirito) l'attenzione non è che uno stato affettivo, spesso non molto accentuato nè verso il polo doloroso, nè verso il piacevole, che si differenzia dagli altri perchè prevalentemente alimentato da immagini intellettuali che tendono a disporsi per sequele logiche. L'attenzione è dunque uno stato di coscienza non eterogeneo dagli altri, e come gli altri ha i suoi correlativi fisiologici costanti e rilevabili obbiettivamente. La sua fama di forza incorporea e di figlia primogenita dell'*io volente* è dunque distrutta, e noi dobbiamo gratitudine all'insigne pensatore che contribuisce così energicamente a sbarazzare la psicologia di un pregiudizio non meno dannoso che tenace.

E. Tanzi.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

FERRIÈRE ÉMILE. — LA VIE ET L'AME. — Paris, F. Alcan, 1888.
Un vol. in-12° di pag. 580.

In istretta connessione col volume che tratta la *Materia e l'Energia* (del quale abbiamo fatto cenno nel luglio 1887) e con una serie di altri volumi da pubblicarsi, questo libro concorre alla dimostrazione della tesi filosofica prediletta dall'autore. Questa tesi è poi, come è noto, *l'unità di sostanza*, e si identifica in una professione quanto mai chiara e precisa di monismo.

Malgrado quest'obbiettivo filosofico, s'ingannerebbe chi credesse d'imbattersi, lungo le pagine di quest'opera, in discussioni astratte ed irte d'idee generali. Al contrario, quelle pagine formicolano di notizie e dati positivi sulla vita e sull'anima mirabilmente ordinati, tanto che paiono scritti da un biologo di professione, così come la *Matière et l'Énergie* sembrava l'opera d'un fisico. Il Ferrière eccelle nell'arte di dare una forma chiara e precisa alle nozioni più astruse, ed anche questa volta ha tagliato e sminuzzato il suo materiale con un rigore logico così felice, da moltiplicare l'evidenza dei singoli dati anche agli occhi degli stessi biologi e psicologi, e in pari tempo da renderne chiaro il vicendevole rapporto anche ai meno temprati all'argomentare filosofico: il suo stile e la sua logica sono quelle di Euclide. Egli non cerca metafore, nè parafrasi adorne, ma nella sua secca e serrata esposizione si segue il filo delle idee assai meglio che non avvenga solitamente nella prolissa e troppo letteraria prosa degli scienziati francesi.

La prima parte dell'opera tratta della vita e delle condizioni generali e necessarie a che essa funzioni. La seconda studia l'anima nei suoi rapporti con la fisiologia, con la patologia, con l'embriogenia e con la psicologia degli animali, senza dimenticare nulla di ciò che le singole scienze speciali hanno accertato, anche modernissimamente, sul soggetto: la teoria delle localizzazioni cerebrali, le ricerche sull'isterismo, gli esperimenti d'ipnotismo vi sono condensati e sfruttati con lucidezza ed ingegno invidiabili. Infine, la terza parte discute i rapporti della vita e dell'anima con la materia e l'energia, e vi sono prese in considerazione la termogenesi animale, la teoria dell'elettrotono e molti altri problemi, che servono di base a congetturare sulla natura del pensiero. Non potendosi pretendere di penetrare l'essenza di questo fenomeno, colpisce la sua analogia coll'energia magnetica.

Poichè il cervello produce, col suo lavoro, calore, elettricità e pensiero, non è ingiustificato il riguardare quest'ultimo, non diversamente dalla forza magnetica, come una forma dell'elettricità. L'elettricità si manifesta infatti

in due modi, come elettricità minerale e come elettricità animale; quest'ultima, a sua volta, prende il doppio aspetto di elettricità muscolare ed elettrotono dei nervi motori. Da che dipende tale varietà di manifestazioni da parte di questa grande specie dell'energia attuale? Da due cose, dalla costituzione elementare dei tessuti e dall'assetto molecolare. Anche quando una sostanza rimane identica per la natura e pel numero dei suoi elementi, noi sappiamo quali prodigiose differenze di proprietà possa dare ai corpi isomeri il mutato raggruppamento dei loro elementi. A maggior ragione ci capaciteremo delle variazioni e sin delle antitesi cui può dar luogo il mutato chimismo. Come conclusione di queste ipotesi e di questi fatti, l'autore stabilisce: 1° che la vita è una delle due manifestazioni generali dell'energia universale (energia vitale); 2° che l'anima o funzione del cervello è una delle maniere particolari dell'energia vitale.

I punti d'attacco di queste conclusioni con la tesi dell'unità di sostanza lasciamo per oggi in disparte. Non mancheremo di darne ai lettori un ragguaglio complessivo quando il ciclo percorso dall'autore per dimostrare il suo assunto sarà chiuso. Frattanto è certo che alla dottrina monistica non fu mai preparato un piedestallo più largo e più compatto di quello che, con versatile ingegno e con svariatissimi, ben ordinati documenti scientifici, gli viene apparecchiando il Ferrière.

DE FREITAS JOAO ALFREDO. — ESCORÇOS DE ETHOLOGIA ENTOMICA. — Recife (Brasile), G. Laporte e C°., 1888, un vol. in-18° di pag. 148.

Premesso che lo studio degli animali inferiori è di suprema importanza per una teoria scientifica dell'Uomo, il De Freitas ricorda i vantaggi che si trassero dall'investigazione dei costumi e delle attitudini mentali degli Invertebrati, Insetti ed Artropodi. Egli riassume adunque in tre bozzetti pieni di spirito e di finezza molte delle curiose osservazioni fatte sui Ragni, sulle Vespe e sulle Farfalle, e quindi accenna brevemente e risolve in senso affermativo la questione se gli animali inferiori posseggono un'anima di natura simile all'umana. Senza dubbio, quando si considerino i rapporti fra il sistema nervoso e le facoltà psichiche, non si può a meno, scrive l'autore, di accettare la dottrina monistica, che cioè le attività e funzioni delle cellule cerebrali sono essenzialmente le medesime dalla Formica all'Uomo.

SCIENZE STORICHE

COLOCCI ADRIANO. — GLI ZINGARI. — Storia di un popolo errante. — Torino, E. Loescher, 1889. Un vol. di pag. 420 in-8° gr. con incisioni e carta geografica.

Da cento anni in qua, ma più specialmente negli ultimi dieci, la bibliografia zingaresca, embrionale e quasi nulla per quattro secoli, è divenuta copiosissima. Il Colocci registra alfabeticamente in fondo al suo libro i titoli di non meno di 643 tra opere, monografie, polemiche e articoli di giornali che, discorrendo degli Zingari, aguzzano più che non esauriscano l'im-

menso interesse destato da questo popolo romanzesco, sulla cui origine, sulla cui storia, sul cui carattere furono pronunciati giudizi così varî e intessute leggende così numerose. In tanto cumulo di carta stampata segnalatissimo è il posto destinato al presente volume. Poichè le ricerche di Adriano Colocci non si arrestarono alle biblioteche, ma, guidate da una severa preparazione storica e filologica, e in pari tempo animate da un sentimento spontaneo di poesia, tanto più attraente quanto più contenuto, si svolsero tra viaggi lunghissimi ed inchieste personali sotto la tenda o sui carri di quelle stesse tribù, in mezzo alle quali l'autore visse per anni la vita nomade, avido di gustarne il fascino e non pauroso di soffrirne i disagi. Erudito, artista, esploratore, il Colocci seppe giovarsi di tre tendenze psichiche che nel più degli uomini sono incompatibili e si ottundono a vicenda — la critica, la poesia e l'intraprendenza pratica — in guisa da contemperarne i diversissimi pregi in un insieme ammirabile. E infatti nelle pagine del bellissimo libro la critica non soffoca, ma raffina il sentimento artistico, che prorompe ad ogni tratto, e dal sapere acquista intellettualità e squisitezza; e del pari, la poesia non deforma, ma col suo caldo soffio infonde grazia e vita alle fredde nozioni scientifiche; infine l'operosità materiale, mentre nella dottrina e nell'arte non trova alcun ostacolo alla propria espansione bensì soltanto l'indirizzo ad un obbiettivo più nobile, difende la ragione dalla sterile speculazione e la fantasia da un vacuo lirismo, e lungi dal contrastarne le fatiche o gli slanci, le richiama entrambe a quel sentimento della realtà che non abbandona mai l'uomo d'azione. Senza ricerche attive, senza dolori e avventure vere e personali, spesso riesce uggiosa la poesia, infeconda la scienza.

Dieci capitoli, oltre un proemio, trattano: — l'Origine (certamente indiana) — la Comparsa e Diffusione in Europa (intorno al 1425) — la Persecuzione — l'Emancipazione — il Carattere morale (non malvagio, ma impulsivo, sensuale e fanciullesco) e la Religione (non ne hanno punto) — le Costumanze — la Lingua e i Dialetti — la Poesia (ingenua, talvolta cinica, più spesso affettuosa e tenera, quasi sempre melanconica) — i Canti, la Musica, le Danze — la Distribuzione geografica e la Statistica degli Zingari. A questo stupendo schema di ricerche, fedelmente e abbondantemente attuate, fanno seguito, oltre alla bibliografia che citammo, due vocabolari che più specialmente rappresentano la parte scientifica dell'opera. Il primo di dialetto zingarico italiano, ricco di 500 voci, è (vergognoso a dirsi) l'unico del genere, fatta eccezione d'un primo tentativo dell'Ascoli. L'altro, italiano-tchinghiané, ha diversi compagni, ma li supera tutti con un vantaggio di oltre 1500 voci sul più ricco della serie, che notoriamente è quello del Paspati.

Chiude il volume, di cui raccomandiamo vivamente la lettura a quanti amano i diletti intellettuali, un breve *Congedo*, che sintetizza felicemente nella sua struttura bizzarra le tre tendenze del Colocci. Poetico nell'inspirazione, dotto nella forma, vero e vissuto nel contenuto narrativo, questo congedo è un addio graziosissimo, *scritto in lingua zingarica* e dedicato a Juanita Flores, la zingara che fu la non immaginaria origine e la principale rivelatrice dei documenti ammassati nel libro. Non possiamo trattenerci dal ripor-

tarne la traduzione. « Vi rammentate, Juanita, quanti crepuscoli ci sorpresero sul vostro balcone, voi cantandomi le melodie del vostro popolo, io lasciando spaziare lo sguardo per la melanconica pianura? Erano nenie che mi cullavano il pensiero e lo facevano viaggiare tristamente per secoli remoti, per lontani paesi. Mi sembrava, sotto l'impressione del vostro canto, di evocare una vita vissuta altre volte, e risuscitavo in quella strana intuizione bruni profili, dolori sofferti, steppe immense e cieli sconosciuti. I vostri begli occhi sembravano in quei momenti di fosforo, e avevate l'espressione d'una maliarda che sfidasse il prossimo rôgo. Fu in quegli istanti, in quelle bizzarre allucinazioni che pensai questo libro. Scritto in diversi luoghi e mille volte abbandonato, fu sempre ripreso mercè vostra. L'ultima parola di esso sia dunque un saluto a voi, a voi che sapeste inspirarmi alle memorie della vostra razza, le quali man mano che si presentavano alle mie ricerche, sembravano ricostruire eziandio la storia della mia vita sbattuta pure qua e là e destinata forse ad eguali peregrinazioni, dolori ed oblio ».

SCIENZA DELL'EDUCAZIONE

CHECCHIA G. — L'INSEGNAMENTO CLASSICO NEI GINNASI E NEI LICEI DEL REGNO — Casalbordino, N. de Arcangelis Ed. — 1888.

L'autore, prendendone argomento da uno scritto del Graf (pubblicato sulla nostra « Rivista »), disamina, sotto varii aspetti, il difficile problema dell'insegnamento classico nei ginnasi e licei nostri, raffrontandolo ancora alla teorica dell'evoluzione e ribattendo in taluni punti le idee del nostro illustre collaboratore.

Dopo accennati, con brevi ma succose linee, i differenti caratteri e l'influenza morale ed educativa dell'arte classica, ch'ei ritiene « sana e gentile moderatrice de' nostri costumi », e dopo esser risalito, con erudizione accurata, alle tradizioni puramente classiche della Scuola Italiana; conchiude dicendo che, pur dando larga parte alle discipline sperimentali, è necessario mantenere ancor vivo, in dette scuole, il culto dell'antico classicismo, conciliandolo alle « correnti più mosse e più fresche del mondo moderno »; senza obliar però lo studio delle lingue e letterature straniere, che sarebbe sostituito a quello aridissimo delle scienze che dovrebbero studiarsi nel Ginnasio, ne' limiti soli d'una generale cultura. Su quest'ultimo punto noi dissentiamo profondamente: troviamo, anzi, che si dovrebbe aumentare, non diminuire, la parte scientifica dei programmi. Toccando delle Università nella instituzione de' docenti, e d'un radicale e nuovo organamento scolastico nei ginnasi e ne' licei, l'A. sostiene, con molto valide ragioni, la necessità di dare all'insegnamento della Filosofia un indirizzo rigidamente positivo, vivificandola alle sorgenti del moderno evoluzionismo, di guisa che anche i professori di lettere possano colmar le lacune della vecchia filosofia, lumeggiandole, sui classici esemplari, co' lumi del vigente *positivismo*.

È insomma un'operetta, breve sì ma pregevole, nella quale il giovane Autore tocca il difficile problema anche ne' punti più scabri e men facili, affrontandone coraggiosamente a modo suo la soluzione.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI TEDESCHI

Philosophische Studien.

Vol. V, fasc. 2, 1888.

Julius Merkel, *Il rapporto tra stimolo e sensazione.* — [Esperienze psicofisiche sul senso di pressione istituite nella lodevole intenzione di cimentare la legge di Weber alla prova della sua concordanza coi fatti, ciò che val meglio assai che il discuterla teoricamente. A quest'uopo il Merkel ha modificato il suo esame nello stesso modo che, deviando dal classico schema dei tre metodi fissati dal Fechner, aveva già seguito nel misurare l'intensità delle sensazioni luminose. — *A)* Metodo delle minime differenze percettibili. Questo è quasi invariato. Due stimoli *a* e *b* (*b* variabile) agiscono di conserva e in punti simmetrici a destra e a sinistra, finchè il valore *b* cresce tanto rispetto ad *a* da determinare la sensazione della loro differenza, e finchè *b* è tanto decresciuto da cessare di dare la sensazione della detta differenza: con questo od altri processi si stabilisce il valore di *b* e si risolve il rapporto di *a* a *b*. Cambiando il peso *a*, il suo rapporto con *b* è costante, a tenore della legge di Weber. — *B)* Metodo dello stimolo doppio: si fa crescere *b* finchè apparisce doppio di *a*, e lo si fa decrescere finchè cessa di apparir doppio; si notano i due valori estremi di *b*, se ne fa la media geometrica, e si osserva in armonia con la legge psicofisica che, mentre la sensazione è cresciuta in progressione aritmetica ($s^1 = 2s$), *b* supera sempre *a* in ragione geometrica. — *C)* Metodo della graduazione media: tra *a* e *b* stimoli costanti, si fa agire un terzo stimolo *c* che varia crescendo da *a* a *b* e decrescendo da *b* ad *a*; si ricava la media geometrica dei due valori che deve avere *c* nelle due serie per dar luogo ad una sensazione s''' media (aritmeticamente) tra s' prodotta da *a* ed s'' prodotta da *b*. E si osserva che mentre s', s'', s''' stanno in progressione aritmetica, *a*, *b*, *c* (stimoli) crescono in progressione geometrica, ciò che è conforme alla legge di Weber. — Si ha un bel dire che l'esperimento non ci dà la misura della sensazione, bensì la misura dei nostri apprezzamenti sui valori sensoriali; i risultati dimostrano che anche questi ultimi sono abbastanza costanti e regolari, sicchè tanto più forte è la presunzione di una conformità anche più esatta alla legge di Weber da parte delle sensazioni].

PERIODICI ITALIANI

Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino.

Volume XXIV, Adunanze del 1888.

Cognetti De-Martiis S., *L'Istituto pitagorico.* — [È uno studio minuzioso, lucido sull'antico Pitagorismo, sopratutto in connessione colla filosofia dell'Estremo Oriente. — L'A., ricordata brevemente la storia di Samo,

ove nacque Pitagora nel VI secolo a. C., indica poi le ragioni probabili che indussero il filosofo ad emigrare a Crotone nella Magna Grecia. Quivi egli sviluppò il suo sistema filosofico e quivi fondò il sodalizio comunistico che da lui prese nome e costumanze. Il Pitagorismo, secondo l'Ueberweg, nella parte originale si riduce alla dottrina della metempsicosi, a talune regole etiche e religiose, fors'anco all'introduzione di quella forma di speculazione matematico-teologica che doveva trovare poi tanti imitatori.

Il sodalizio fu strumento efficacissimo dell'influenza storica di Pitagora, e perciò l'A. ne indaga le origini, i caratteri, la costituzione in parte politica ed economica, in parte mistico-religiosa e didattica. L'insegnamento verteva più specialmente intorno ai principii sistematici della dottrina, che da quanto ne dice il Cognetti era una specie di ilozoismo niente affatto nuovo nella storia della filosofia antica, tanto che uno studio accurato del sistema pitagorico pone in luce le sue intime connessioni non solo colla filosofia ionica, ma sopratutto col pensiero orientale vedico o indiano. Verso il VI secolo a. C. avveniva per l'appunto nell'estremo Oriente quel gran moto spirituale che produsse il Buddismo nell'India e il Taoismo nella Cina; dacchè il filosofo di Samo è contemporaneo di Gautama e di Lao-Tseu. Il principio cardine del Pitagorismo e del Taoismo è quello della grande Unità; s'aggiunga che vi sono altri raffronti importanti per le applicazioni pratiche delle tre dottrine: ma dei tre banditori contemporanei del verbo dell'unità fisica, psichica e sociale (scrive il Cognetti), l'indiano fu più ascetico, il cinese più metafisico, il Samio più politico. Il primo, pur mirando più degli altri alla umanità, si trasumanò; il secondo riescì a creare una setta; il terzo costituì un partito.

Da ciò l'efficacia tanto disuguale della loro propaganda: la rapida diffusione e il rigoglioso sviluppo del Buddismo; lo sdoppiamento del Taoismo in una dottrina ideale ardentemente proseguita da menti elette, e in un cumulo di superstizioni allettatrici delle masse; il potente, ma breve influsso del Pitagorismo nella Bassa Italia, e la sua secolare, ma fiacca e sterile esistenza nella regione ove si costituì e nella Grecia propria. Tuttavia l'Istituto pitagorico concorse a fornire il tipo sul quale fu modellata la nota utopia platonica, cioè la più antica teoria socialistica pensata ed esposta in Occidente. Resta solo a stabilire come e per qual via Pitagora si immedesimò le dottrine bramaniche; e qui l'A. suppone più probabile che il filosofo di Samo le abbia apprese in un suo viaggio nell'India, come del resto vuole la tradizione menzionata da Alessandro Polistore, Clemente Alessandrino, Eusebio, Apuleio, Filostrato ed Apollonio].

PERIODICI FRANCESI

Revue Scientifique.

3ᵉ *Série, VIII*ᵉ *année, tom. XLI,* 1ʳ *semestre* 1888.

Bordier, *I microbi e il trasformismo.* — [L'Autore tratta lo stesso argomento di cui discorre il Maggi sulla nostra « Rivista ». Egli dimostra come la coltivazione artificiale in dati mezzi fisico-chimici sia riuscita a mo-

dificare i caratteri di molti microbii, specialmente togliendo loro la virulenza patogena, e come questa vera trasformazione sperimentale delle specie inferiori vada a conferma delle dottrine darwiniane. E in vero, dai fatti relativi ai microbii noi abbiamo il diritto di ricavare le stesse conseguenze come se si trattasse di esseri più considerevoli: sostanzialmente le cose sono le medesime, salvo che qui, trattandosi di esseri che si moltiplicano rapidissimamente e in numero stragrande, condensiamo, per così dire, le esperienze trasformatrici in un tempo più breve e con processi più potenti].

De Quatrefages, *Il trasformismo, la filosofia e il dogma.* — [L'illustre antropologo, che non nasconde mai le sue profonde convinzioni religiose, tenta dimostrare che la dottrina trasformistica si può accordare con ogni sorta di filosofie e persino col dogma. Egli cita, non solo il Darwin che nella 5ª edizione della *Origine delle specie* (1868) parlava ancora del Creatore, sebbene dopo abbia oscillato fra il deismo e l'agnosticismo, ma anche il Lamarck che studiando le leggi cosmiche si contentò di affermare la esistenza del « meccanico che aveva fatto l'orologio ». D'altra parte, il Quatrefages ricorda che alcuni teologi si sono di recente dichiarati favorevoli all'evoluzionismo; e fra essi il gesuita Bellinck di Namur. Costui scrive infatti che alla Chiesa non può interessare che vi sieno state creazioni anteriori a quella narrata da Mosè *(sic)*; che i periodi della *Genesi* sieno giorni o epoche; che la comparsa dell'uomo sia più o meno antica; che gli animali si siano trasformati insensibilmente gli uni negli altri; che lo stesso corpo *(sic)* dell'uomo abbia sùbito modificazioni; infine, che dalla materia inorganica possa svolgersi spontaneamente l'organica. — Che cosa dunque si desidera di più? La conciliazione è fatta, e il Direttore della presente « Rivista », sceso nella via, potrà abbracciare con effusione il primo padre loyolano o scolopio che gli verrà incontro].

Preyer, *L'educazione naturale e il regime scolastico in Germania.* — [La scuola, dice l'Autore, è un luogo d'educazione ove dovrebbero applicarsi metodicamente, scientificamente le leggi della natura. È durante il periodo scolastico che il fanciullo si trasforma e diviene uomo e che si opera il suo doppio sviluppo fisico e mentale; ora, questo sviluppo è subordinato a leggi biologiche: donde la necessità che il biologo sia sempre interrogato quando si tratta di regolare e riformare le scuole. L'intervento della biologia è manifestissimo nelle applicazioni dell'igiene generale all'igiene degli edificii e dei programmi scolastici. Per rispetto a questi ultimi, l'esperienza quotidiana ci dimostra la convenienza d'allargare la sfera delle nozioni scientifiche, restringendo quella delle letterarie. L'A. dà una curiosa statistica, dove si rileva che dal 1870 al 1886 il numero dei professori di diritto e teologia è rimasto quasi stazionario nelle università tedesche, quello dei professori di filosofia è cresciuto in ragione del 23 %, ma quello di medicina e scienze naturali in ragione di circa il 50 %. Lo stesso fenomeno si è presentato negli studenti; dal che si desume la crescente tendenza delle menti verso le nozioni positive, e la opportunità di dare una parte sempre più grande all'insegnamento scientifico].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore.*

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

ASSOLUTO E RELATIVO

1. — La scienza è anche redenzione. Colla rigidezza dei suoi procedimenti essa sostituisce gloriosamente le fantastiche costruzioni inutilmente difese dal mistero, e distrugge la tela penelopea del sentimento. Così all'ingenuo abbandono in seno alla superstizione va sostituendosi la coscienza invincibile del vero, ed all'opera cieca della fede succede l'opera potentissima della civiltà. E ciò a ragione, perchè la scienza, come scrive il Draper, provvede agli incessanti bisogni della vita, ne infiora la via, nobilita l'uomo, e ne unifica le razze.

In questa invadente transizione non è possibile (ed è anche inutile) un accordo scientifico tra i due termini; perchè i caratteri fondamentali della scienza sono del tutto opposti ai caratteri fondamentali della religione, e li escludono. Invano lo Spencer ne pone la conciliazione nell'Assoluto Inconoscibile, di cui i fenomeni sarebbero manifestazioni. Per lui ciò che si dà nel tempo e nello spazio sarebbe regolato da un principio metafisico, ma è questa un'ipotesi insostenibile: l'assoluto implica contraddizioni infinite.

2. — Il termine Assoluto, secondo la significazione che gli si deve attribuire, è ciò che sta per sè come indipendente da qualsiasi causalità, e quindi da ogni relazione. E, in quanto è il *τὸ ἀπόλυτον* è poi anche il *τὸ ὅλον*, perchè effetto della sua piena libertà è la pienezza della sua potenza, e quindi della sua entità. Noi dobbiamo considerare l'assoluto non come un'astrazione soggettiva, ma come la concretazione che questo termine subì nella mitica dei popoli, cioè come incarnazione dell'Onnipotenza e della massima Realtà, come quello che fu individuato coll'Infinito in una medesima sostanza.

L'Hamilton definisce l'Infinito «l'Incondizionalmente illimitato» e l'Assoluto « l'Incondizionalmente limitato ». Ma il completamento dell'Assoluto non può stare senza le condizioni, perchè esige una qualche attività che ne sia condizione: quindi, il ter-

mine «incondizionalmente» è in aperta contraddizione col termine « limitato »: il limite è per se stesso una condizione, e ciò ch'è limitato non è assoluto. L'Assoluto non è che un fascio di negazioni e di contraddizioni, e perciò lo stesso Hamilton lo dichiara inconcepibile ed inconoscibile: ma lo Stuart Mill dice che, qualora si concretizzi la concezione astratta *Assoluto* in un Ente in cui si trovino ad un grado assoluto una o più determinate qualità, si rende il termine assoluto concepibile e si ammette la sua realtà.

Chi ben consideri, non è giusto proporsi un còmpito logico dirizzato ad una creazione logica, per arrivare alla conclusione che non essendo la detta creazione contradditoria in se stessa, essa ha perfetto riscontro nella realtà corrispondente. In secondo luogo, il termine assoluto non può comprendere in se medesimo un grado assoluto ad es. di bontà, perchè non potendosi dare due assoluti, ammettere un grado assoluto d'una data qualità esclude la possibilità d'un grado assoluto d'un'altra qualsiasi qualità. D'altra parte, una qualità sola è inconcepibile in un Ente: per cui si arriva all'alternativa che, se l'assoluto è solo tale in una qualità, non è più assoluto, e, se lo è in tutto, è un fascio di contraddizioni. Di più la pienezza assoluta, poniamo, di bontà, esclude la relatività della bontà stessa, e il concetto di bontà perde qualsiasi valore pratico.

3. — L'Hamilton ha detto che pensare è condizionare, cioè che non è possibile che il nostro pensiero sia costituito da una rappresentazione senza che la rappresentazione stessa abbia in sè, oltre alle qualità primarie e secondarie dell'oggetto, anche un qualche elemento proprio del pensiero stesso, cioè appartenente ad una qualche legge psichica. E da ciò inferisce che l'Incondizionato, cioè quell'ente di cui l'Infinito e l'Assoluto sono specie, non si può pensare.

Il Mill risponde che si può concepire un ente infinito, sottoposto a condizioni, ma senza supporlo limitato da esse. « Così », dice, « sostituite al termine *tempo*, il termine *durata*, e al termine *spazio*, *estensione* (perchè non si concepisce un ente infinito nel tempo e nello spazio, se non s'intende con ciò ch'esso occupi una parte del tempo e una parte dello spazio), e potrete concepire l'Assoluto come occupante interamente l'una e l'altra. E poichè si concepisce la durata e l'estensione come infiniti, concepire un ente come occupante la loro totalità è concepire questo ente come infinito. Pensarlo sotto un grado di attributi superiore a tutti i gradi limitati, è pensarlo come

infinito. — Ma, il tempo e lo spazio implicando il *divenire*, e questo supponendo un *quid* consistente in una pluralità di enti reali, nel tempo e nello spazio (infinito) non può esistere l'Assoluto, perchè questo *diverrebbe*, cioè non sarebbe Assoluto. D'altra parte, un grado superiore a qualsiasi grado limitato non si può decisamente affermare che in un grado infinito, per cui l'incondizionato si condizionerebbe.

Nè l'assoluto può essere costituito dalla somma dei vari enti, che sono necessariamente relativi, perchè, come dice l'Hamilton, l'Assoluto essendo assolutamente Uno, non può essere conosciuto come multiplo. Il Mill invece dice che se l'Assoluto è il Tutto che comprende tutte le cose, è necessario supporre in esso delle parti, per cui l'Assoluto sarebbe un'Unità e la più multipla delle pluralità, e che quindi non è vero che l'assoluto, essendo assolutamente uno, non può essere conosciuto come multiplo, perchè una cosa è multipla in quanto non può essere conosciuta se non come distinta da un'altra cosa. — Ma, il concetto di multiplicità essendo l'opposto del concetto di Unità, è l'opposto estremo del concetto di Unità assoluta. Quindi, se la relazione tra assoluta Unità e molteplicità è relazione di opposizione, l'Unità non può stare colla molteplicità se non ammesso che essa sia unità divisibile, cioè relativa: per cui il concetto dell'Uno assoluto non sarebbe che il concetto dell'uno matematico, senza, direbbe il Kirchmann, alcun residuo figurativo: cioè un semplice concetto, il Tutto Assoluto del Cousin, la Sostanza di Spinoza, l'Inconscio come Un-Tutto dell'Hartmann.

4. — L'Assoluto non può essere oggetto del nostro pensiero, perchè, se ciò fosse, esso diverrebbe relativo. Nè il pensiero può dipendere dall'Assoluto, perchè allora l'Assoluto limiterebbe il pensiero, e sarebbe quindi esso stesso limitato, o lo comprenderebbe, e allora si verrebbe ad ammettere che l'assoluto *più* il relativo possa dare per risultato l'Assoluto. Di più, se è inconcepibile, è relativo al pensiero, per cui non è, anche per ciò, Assoluto. Nè lo potrebbe essere come pensiero, perchè « l'intima essenza del nostro pensiero non potendo specchiar sè in se stessa » (Mamiani), cioè non potendo il pensiero divenire Assoluto (nel senso stretto del termine) e considerare poi se stesso come relativo, ed esistendo appunto per la sua relatività, non può darsi il pensiero assoluto, cioè l'Assoluto esistente come pensiero.

Lo Spencer, considerati l'Assoluto e il Relativo come due correlativi, dice che l'Assoluto è contenuto dalla coscienza in-

definita, la quale sarebbe la sostanza pura del pensiero e la base della nostra intelligenza. — Ma è un'illusione psicologica quella di ritenere che esista la coscienza indefinita, perchè la coscienza indefinita non è vera coscienza, ma un'idea vaga di cui non si comprendono i limiti, perchè limiti non ne ha, non essendo idea fissa. La coscienza indefinita non è che la coscienza dell'indefinito o dell'indefinibile. Quindi la coscienza, ch'è limitata cioè relativa, perchè è relativo il pensiero, non può contenere l'Assoluto, ma può contenere solo la concezione della sua indefinibilità.

Lo stesso Spencer, applicando al concetto di Assoluto ciò che il Rosmini e il Dugald-Stewart dissero dei nominalisti, scrive che (il segno non potendo separarsi dalla cosa significata) nello stesso tempo che si nega l'Assoluto, lo si afferma. Ed è vero. Lo si afferma, col pensiero riflesso, come assurdo, il che vale a negarlo come esistente o possibile. Che se si potesse sostenere che qualunque segno richiede l'esistenza obbiettiva della cosa significata, neanche con ciò l'Assoluto potrebbe esistere, perchè non ha un segno vero e completo che lo rappresenti, non potendo essere concepito positivamente.

5. — La vita è data dal concorso di infiniti fattori, tutti necessariamente naturali; quindi l'Assoluto, affermando per se stesso un'entità metempirica, non può essere principio dell'evoluzione. La forza non è comunicabile, ma viene destata, ed è perciò inseparabile dalla materia, per cui un ente ad essa estraneo per essenza non può incarnarvisi colla sua azione. Tanto più che la massima possibile universalità ideale colla massima possibile determinatezza reale che esso così rappresenterebbe, costituisce evidentemente un assurdo; e che entrando così l'Assoluto in una relazione, perde il suo carattere essenziale. Il Tutto assoluto è relativo tanto quanto il Niente assoluto. Questo non è che un termine relativo, perchè il vuoto perfetto non si può dare, non potendosi dare lo spazio puro, e il Tutto assoluto non può esistere perchè non può esistere lo spazio assoluto. Lo spazio è infinito, ma non assoluto: non è tale che come infinito, e, relativamente, perchè gli si dà la qualificazione di assoluto solo per astrarre dalle qualificazioni specifiche di relatività ad esso pure attribuibili, cioè per una semplice convenzione.

È d'altra parte superfluo sublimare il principio del divenire in un'entità metafisica. Se le leggi naturali, perdendo un principio (supposto) metafisico, perdessero la loro costanza, non sarebbero più leggi, perchè la loro obbiettivazione nei fatti è

determinata e richiesta necessariamente dai fatti precedenti e concomitanti. La causalità determinandosi così entro i limiti dello spazio e del tempo, non può esigere un ente direttivo che sorpassi i limiti stessi, tanto più che, come s'è già detto, questi limiti non sono sorpassabili.

La formula costante del divenire è nella Necessità casuale. Dato un ordine di fatti, è impossibile che questi non determinino un altro ordine di fatti, perchè l'evoluzione non soffre interruzioni: e i fatti determinati non possono non avvenire tali quali avvengono, perchè la costanza delle leggi naturali è ineluttabile. D'altra parte, come è possibile un ordine infinito di fatti determinanti, così è possibile un ordine infinito di fatti determinati, per cui il darsi alcuni fatti in quel dato punto dello spazio ed in quel dato momento del tempo, è necessariamente casuale. E lo è anche perchè, di fronte alla varietà e alla variabilità dei fenomeni, ci è necessariamente impossibile prevedere quei dati fenomeni che dipendono dalla variabilità persistente. La Necessità casuale sostituirebbe così l'Assoluto (1).

6. — L'assurdo dell'Assoluto lo si adotta anche per la soluzione del problema dalla completazione della causalità, riponendosi in lui la ragione ultima e prima d'ogni essere e quindi della vita organica. Ma ciò contraddice al concetto necessariamente positivo della natura. La geologia è, come scrive il Pouchet, una grandiosa iscrizione sì, ma alterata per sempre; però con questo non si può recisamente negare che il problema del cominciamento dell'esistenza sia, come scrive il Du Bois Reymond, non altro che un difficile problema meccanico. Noi non possiamo non mantenere alla natura il suo carattere fondamentale: quindi non possiamo porne nell'Assoluto, sia trascendentale che immanente, l'origine e il principio direttivo.

Come nel costante succedersi di alcuni dati fenomeni si trova contraddittorio supporre una causa che non sia anche effetto, così si trova contraddittorio, e con più ragione, che non dovesse essere anche effetto un principio ultranaturale o immanente. D'altra parte, non sono i principii che creano i fatti, ma sono i fatti che creano i principii. Questi poi non rappresentano che la sintesi soggettiva del succedersi costante di alcuni fatti, i quali si succedono per azione a loro estrinseca od intrinseca, dipendente da cause estrinseche od intrinseche che agiscono intrecciandosi, e non richiedono un principio unico e tipico a

---

(1) Cfr. il mio opuscolo *Necessità casuale*, 1888.

loro superiore. Nè il principio Assoluto potrebbe essere creato dai fatti, perchè da questi dipenderebbe e sarebbe così relativo.

7. — L'Assoluto, concretizzato dal mito in un centro onnipotente di vita, rappresenta il limite ultimo della mente umana, la quale sempre anelante di conoscere vuole appagare ogni sua aspirazione. Esso ha perfetto riscontro col *nirvana* dei buddisti, collo *sfero* di Empedocle, di cui ha anche il medesimo valore filosofico. Ma mentre col suo carattere metempirico contrasta colla *naturalità* della vita ed è nella determinazione, che gli si annette, contraddittorio e assurdo, è anche un simbolo vago e attraente, e non privo quindi di efficacia pratica. Tuttavia, se può essere oggetto d'illusione non inefficace, ciò non vuol dire che riconosciutane universalmente l'insostenibilità, ne scapiti colla felicità dell'uomo la morale.

Un'idea che costituì per lungo tempo il termine potente e rigoglioso d'un sentimento che è, come dice lo Schleiermacher, una virtù (però relativa assai), non può svanire senza che vi sia di ciò una ragione sufficiente. Ebbene: questa ragione quando esista di fatto nella sua pienezza, sostituisce anche con più efficacia l'idea e il sentimento a cui essa ha tolto la potenza del fascino, e funge anche d'indirizzo morale, perchè ha carattere essenzialmente educativo. Il vero s'impone alla coscienza dell'uomo così che, quando questi abbia lasciato ogni pregiudizio, non può non essere riconosciuto, per quanti ostacoli vi si oppongano. Ed essendo sempre *bello* e *buono*, la Morale di cui esso sia base, ha per conseguenza quei caratteri che le sono principalmente necessarii; di più è solo il vero che può costituire un termine duraturo di culto: il falso si aborrisce; il vero si adora. Per cui, il progredimento scientifico portando seco la sempre maggiore elucidazione della verità, crescerà sempre più estesamente con forma nuova e tipica il culto del vero, cioè di quanto è naturale, e principalmente di quel vero ch'è più *bello* e più *buono*, cioè più perfetto. Sarà questo un culto santo, e (in opposizione al vecchio) antiegoistico; un culto che, essendo pure virtù, costituirà anche la felicità umana, se questa non è che la virtù stessa (Strauss); nè perirà mai, perchè il vero non può non rimanere sempre tale, e perchè è culto positivo. Allora l'attività umana non si idealizzerà più nell'Assoluto riconosciutosi, oltre che inconoscibile, impossibile, ma unicamente nell'attività inconscia delle leggi naturali: e la comprensione della vera missione che deve esercitare l'uomo, darà all'umanità un carattere altamente civile.

In questa soluzione definitiva d'una crisi che già da secoli va elaborandosi, l'Assoluto sopravvivrà come monumento della poesia e della storia, come nome ch'è la traduzione dell'indole dell'uomo non ancora libero dai ceppi di cui l'hanno stretto il Caso e la Necessità; e la filosofia, che gli fu tanto tempo ancella, l'abbandonerà del tutto come vuota astrazione. E il colono non penserà più, sudando sulla gleba, all'assoluto e ingiustamente tirannico dominio del suo *signore*, ma invigorito dal sentimento della natura, conscio della relatività d'una posizione, devoto al suo ufficio, sicuro della sua forza morale e della positività dell'essere, nella nuova adorazione del suo Dio, e nella vera concezione e pratica della virtù, troverà la pienezza della vita civile e la felicità dell'animo suo. Quando lo spirito vigoroso della civiltà perfetta e la esperienza gli avranno bene infuso nella mente che il lavoro della materia è compiuto dalla forza (cioè dal movimento), comprenderà anche facilmente che qualsiasi ordine di manifestazione di materia, e la sua entità psico-fisica, non possono dipendere che dalle leggi della natura. E ciò perchè il mondo fisiologico, e quindi il mondo psichico, essendo in fondo un prodotto del fisico (Herder, Quetelet, ecc.) e questo svelandosi sempre più nella sua concretezza, anche il concetto di morale andrà rendendosi sempre più positivo.

8. — Il Relativo è il carattere essenziale di tutto ciò che esiste, vale a dire di tutto ciò che non è, in senso stretto, immateriale: quindi deve sostituire decisivamente l'Assoluto, perchè il carattere di questo è la negazione del carattere della natura.

Gli agenti naturali datici dal Caso necessario, non dall'Assoluto, non richiedono alla loro direzione ciò che è a loro essenzialmente estraneo, e di cui non possono abbisognare. Essi non esistono per sè, ma dipendentemente dal concorso di infiniti fattori naturali, la cui azione originaria si rese spirituale appunto perchè, sapendosi rispondere all'*an sint*, non si sapeva rispondere al *quomodo sint:* perchè non si sapeva spiegare in quale modo agissero materialmente.

Ma oggi che la scienza è arrivata ad un punto in cui può risolutamente ripetere che non nega ciò che è la sua negazione senza averne la ragione sufficiente, quantunque non sia ancora in grado di spiegare tutto il *quomodo sint*, sa tuttavia che la spiegazione relativa (è tale necessariamente) di questo, non è per sè stessa impossibile, e che se lo è relativamente, quello che s'ha a spiegare non richiede a ciò dati metafisici. Anzi, ricono-

scendo che questi dati oltrechè essere di carattere opposto agli elementi che devono spiegare i fenomeni, sono anche per infiniti rispetti assurdi, non può non respingerli. Tra questi l'Assoluto è evidentemente un aborto della fantasia, un miraggio del pensiero, un'illusione dell'intelletto. Esso, come dice il Lewes, non può essere il mezzo che serve a spiegare il nesso del noto coll'ignoto, non potendo entrare nel conoscibile, nè il termine conciliativo di due *acquisti* della mente umana, di carattere opposto; ma non esiste che come concetto negativo di attuazione impossibile, ed esiste come tale, solo perchè è di fronte al relativo un'antinomia del pensiero. La ragione per cui fu creduto e discusso sta appunto in ciò che in lui fu riposta la ragione ultima (illusoria) delle cose.

Invocare l'Assoluto come legge delle leggi, è assurdo. Nè questa è affermazione arbitraria, o dipendente da un sistema, quale l'intendeva il Degenerando quando scriveva: « Ove havvi un sistema, ivi è certo l'errore ». Ma è affermazione resa necessaria dal calcolo freddo della ragione e dalla rigida esigenza dei fatti, i quali, se non avessero sostituito l'immaginazione o l'incompatibilità della tradizione come elementi fecondissimi della scienza, non avrebbero innalzato al grado a cui si trovano oggi la chimica di Paracelso e di Van-Helmont e la fisica di Galileo e di Newton.

La nozione dell'Assoluto, scriveva lo Schopenhauer, deve essere dalla filosofia o acquistata o respinta. Evidentemente la filosofia deve respingerla, e considerarla come un'immagine poetica spoglia di realtà rispettiva, come il *Santo* di Terenzio Mamiani.

Noventa Vicentina.

GIOVANNI MARCHESINI.

PROFILI DEL MONDO MORALE

I.

La moralità può essere studiata sotto tre aspetti: come fatto della specie umana; come fatto che si elabora nell'individuo; come legge dell'universo, cioè in ciò che essa rappresenta, non per rispetto alla specie e all'individuo, ma all'ordine cosmico e alla sua evoluzione infinita. Il primo studio si assorbe in considerazioni tutte di fatto, e quando queste considerazioni vogliamo esporle in una forma sintetica, molto sintetica, abbiamo i seguenti profili del mondo morale.

Le idee morali non sono immutabili. Esse hanno variato nelle razze e nei popoli; sono relative alla struttura di una società, e si alterano e trasformano con essa. Azioni che per noi sono immorali, e gravemente immorali, presso altri popoli si tengono per innocenti, quando pure non sono santificate come virtù. L'adulterio, l'infanticidio, il parricidio, l'assassinio o l'inganno in persona d'altra tribù, il disprezzo d'ogni pudore sono fatti innocenti o canoni di buon costume per molti dei selvaggi descritti dal Lubbock. Un indigeno del Nord-America è contento di sè ed onorato dagli altri, quando strappa la pelle del capo ad un uomo d'altra tribù. Un Dayak mozza il capo di persona innocua e lo fa seccare per serbarlo come trofeo. Chi guarda la natura morale dell'Australiano, del Malese, dell'Ottentotto, del Patagone, del Tasmaniano, dell'Andamanese, ne trova diversissimi i bisogni, i gusti, gli appetiti, il modo di comprendere e di giudicare il bene ed il male.

Nè questa è condizione di cose che s'incontra solo nei primi stadii della specie umana: profonde differenze morali sussistono nei selvaggi, come nelle razze e nei popoli meglio privilegiati. In tutto il mondo, dice il Tylor, non v'ha due razze che abbiano esattamente la medesima regola morale. A quel modo che ciò che è armonico per le fibre auditive di alcune, non l'è per altre; che variano i sistemi di numerazione e di scrittura, e son diversi i poteri di acclimatarsi o il senti-

mento artistico, variano altresì le inclinazioni per la forma del vivere sociale. Ponendo a riscontro la vita morale del Lappone con quella del Negro d'Africa; gl'istinti sedentarii dell'Indo-europeo colle tendenze nomadi degli Arabi e dei Tartari; la famiglia monogama o poligama di certi popoli, colla promiscuità matrimoniale di altri; la ricca evoluzione politica delle razze superiori con l'indisciplinatezza, il dispotismo, o l'apatia, l'imprevidenza, il torpore e la quasi stupidaggine di popolazioni vilipese dalla natura, troviamo che la varietà non è più sparsa nel mondo fisico che nel morale. Tutti sappiamo da quale orrore è preso l'Indiano allor che viola le leggi della sua casta; ma sappiamo altresì che nè nel resto d'Oriente, nè nel mondo greco-romano o nel nostro esiste un tale rimorso. Il codice di Manu è sacro nell'India, ma solo nell'India. L'obbedienza cieca, consuetudinaria, autoritaria del Cinese la cerchereste invano fuori dell'impero celeste; eppure, è il fondamento etico e giuridico della sua vita morale. La vergogna che sente la donna maomettana allorchè mostra nuda la sua faccia, sarebbe parsa molto ridicola ai Greci ed ai Romani, ed anche noi la troviamo tale. I popoli civili d'Europa oggi sentono rimorso per cose chè i loro padri trovarono naturalissime ed utilissime, la schiavitù ad esempio. Se la fibra morale d'individui privilegiati si commove oggi per involontaria mancanza di riguardo verso un nostro simile; se i generosi istinti di nazioni civili estendono i loro sentimenti di benevolenza persino al trattamento delle bestie, chi può dimenticare il diletto che trovava nelle lotte dei gladiatori un popolo, che lasciò il suo nome alla storia anche come creatore del diritto? Chi può dimenticare che popolazioni numerose, o guardano con indifferenza ai patimenti degli stranieri, o ne provano piacere, e che le donne ed i bimbi degl'Indigeni del Nord-America aiutano a torturare i loro nemici?

E tutto ciò è fatto. Ed è fatto altresì che non solo le idee morali variano nelle razze e nei popoli, e vi ha quindi una vera etnologia etica, ma variano altresì nella stessa razza e nello stesso popolo, per ragioni inerenti all'ambiente fisico in cui vivono, e vi ha una vera mesologia etica. Il Colombiano che produsse notevoli civiltà nel Messico e nel Perù, rimane selvaggio nel Nord-America: la razza mongolica civile in Cina, è infelicissima in altre contrade dell'interno d'Asia: gli Arabi, che nel loro paese natio, furono sempre una razza di barbari pastori, nella Persia, nella Spagna, nel Pengiab, nell'India diven-

nero fondatori di possenti imperi; costrussero città, apersero scuole, raccolsero biblioteche. In un angolo dell'Africa, l'Egitto, vi fu civiltà, mentre l'istessa razza rimaneva selvaggia fuori di quei confini.

E non basta. Le idee morali non solo mutano e si trasformano nella stessa razza, nello stesso popolo secondo ambienti fisici diversi, ma mutano e si trasformano secondo il grado di sviluppo o di progresso della società loro; giacchè, come ogni organismo, anche l'organismo di una società svolgendosi sposta e rimuta le primitive relazioni fra gl'individui e ne fa sorgere altre. Allo stato di tribù una società ha morale diversa che allo stato di nazione. Qual divario tra i Germani di Tacito e i Germani d'oggi? Nella lunga vita di una società voi incontrate stratificazioni d'idee morali che segnano le epoche per cui passò l'energia morale nelle sue individuazioni successive. Gli Arii del tempo vedico hanno idee morali tutt'altro che simili a quelle del periodo bramanico o buddistico: i costumi dell'epoca omerica non sono quelli dell'epoca di Sofocle, e molto meno quelli che s'intravvedono nei più antichi miti della Grecia.

Passando dalla società antica alla medioevale o alla moderna voi trovate non solo fatti diversi, non solo diversa struttura sociale, ma moralità diversa. La sociabilità, la costituzione della famiglia, i rapporti fra le nazioni, il sentimento della dignità umana, del pudore o dell'amore, molti canoni fondamentali della giustizia, le relazioni della vita pubblica, tutto vi torna in tutto od in parte cangiato. L'Europa, dopo la Riforma religiosa o la Rivoluzione francese, rinnova molte parti della sua vita etica. Tutto quello che agita e trasforma una società, ne agita e trasforma i sentimenti morali: — chi l'ignora? L'idea di umanità, grazie ad una serie di felici innovazioni e di grandi scoperte, comincia appena oggi ad essere un potente fattore morale ed a riflettersi efficacemente nelle leggi, nelle relazioni internazionali dei popoli, nelle arti e nei costumi.

E queste innovazioni morali nel seno di una società sono indubbiamente in relazione coi fatti economici. In effetto, nessuno negherà che l'individuo o la società continuamente preoccupati dei mezzi indispensabili alla sussistenza dell'oggi o del domani, devono aver costumi egoistici; devono scorgere in ogni individuo, che non sia strettamente loro necessario, un terribile nemico. Le società povere non ci offrono altro che l'invenzione di rozzi ed imperfetti strumenti; presso molte di esse

le condizioni morali non superano la preoccupazione del mangiare e del bere. La povertà ha messo al mondo l'antropofagia, ha suggerito come pietà figliale di sotterrare i genitori impotenti al lavoro, ha fatto più caro a certi selvaggi il cane della donna; e mille altre cose che in una società ricca di agi e di previdenza si chiamano e sono colpe.

Fino nel seno stesso di popoli abbastanza civili, le classi povere sono degradate, avvilite, calpestate. Nell'India, nell'Egitto, nell'antico Messico, nel Perù e nel mondo Greco-Romano, la povertà di certe classi ne consacrava il disprezzo. Il codice di Manu prescrive che se un Sudras ha osato occupare lo stesso posto dei suoi superiori, deve essere esiliato o sottoposto a doloroso e ignominioso castigo; se ha parlato con disprezzo di essi, la sua bocca deve essere arsa; se li ha insultati, gli deve essere strappata la lingua; se ha molestato un Bramino, deve essere mandato a morte; se ha sieduto con un Bramino sul medesimo tappeto, deve essere mutilato. E la rassegna delle amare condizioni morali delle classi diseredate non è meno ributtante presso altri popoli. Ormai tutti sanno che nei popoli dell'Europa occidentale fu il rinnovamento economico compiutosi in seno del medio-evo, quello che, spostando beneficamente gl'interessi dei padroni e degli schiavi per equilibrarli in modo più conforme all'utilità reciproca e alla giustizia, dette fondamento alla nuova sociabilità e alla moralità nostra, in tanti e tanti punti diversa dall'antica. L'Evangelo sarebbe rimasto un'utopia, come pur è rimasto in buona parte, senza l'azione delle potenti cause storiche che rimutarono la vita economica. Per un freddo osservatore assai più dei libri dei moralisti hanno giovato ai progressi della morale la pubblica prosperità, i commerci e le industrie. Fra i popoli moderni si sono visti odii secolari, malevolenze inveterate di nazioni contro nazioni sparire coll'intrecciarsi dei loro reciproci bisogni, della loro attività industriale e commerciale.

Accanto all'azione de' fatti economici non è meno manifesta, per variare la moralità, l'influenza delle idee religiose, dei sentimenti artistici, delle forme politiche e dei progressi della coltura. Perchè, se è vero che l'uomo, per sollevarsi ad una qualsiasi forma religiosa, deve di già aver fatto dei progressi ed essersi di molto allontanato dalla sua natura animalesca, è parimenti vero che la formazione d'idee religiose, sieno pur quelle del feticismo, ha influito sulla sua attività pratica e morale. Quell'illusione fondamentale da cui germoglia il feticismo,

per cui la natura è subordinata all'uomo e l'uomo è centro di tutte le cose; quel sentimento sì naturale al feticista, di poter far sentire la sua volontà alle forze benefiche o distruttrici del cosmos; di variare il corso degli astri, di eccitare la burrasca o calmarla, di essere sempre in vicinanza a' suoi Dii e poterli vedere od interrogare quando che creda, hanno avuto certamente la loro grande efficacia per eccitare, istradare e sostenere l'energia umana. L'oggetto materiale adorato ha reso caro al suo adoratore il suolo su cui mostravasi, l'ha confortato a spogliarsi dei vecchi costumi, l'ha invitato alla vita agricola. La protezione di animali utili, la conservazione di oggetti preziosi, la formazione d'istinti di previdenza, una prima aura di dolcezza o di meno intensa ferocia nei costumi si raggiunsero anche per l'influenza del feticismo. E quando al feticismo succedono religioni più perfette, le idee morali migliorano. Non v'è chi ignori quanto il politeismo abbia favorito la conquista, e quanto la conquista abbia agito sul costume e sia stata necessaria per la formazione dei popoli antichi. Politica, morale e religione formarono allora una sola cosa. Col monoteismo poi comincia l'unione di più popoli o di più nazioni, anche diverse, in una sola credenza. Quale grande influenza doveva esercitare questo fatto sul costume? Considerate le varie religioni monoteistiche, e voi trovate che esse compenetrano tutta la vita sociale e che la loro azione morale codificatrice è stata potente quanto quella de' fatti economici.

Ma non sono solo i fatti economici e le religioni che hanno influito nella società a variare e trasformare le idee morali: parte grandissima, come dicemmo, vi hanno avuto i sentimenti estetici, le forme politiche e lo svolgimento della coltura.

Anche presso il selvaggio, la sua orrida musica, le sue danze, le sue leggende sono intrecciate profondamente ai vincoli della vita sociale, alle sue feste, alle sue imprese, ai suoi ricordi, ai sentimenti del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Nei popoli civili l'arte diventa più efficace, più importante nella direzione della vita sociale. Quante volte l'artista ha fatto arrossire gli uomini di certe azioni? Quante volte i tipi offerti dall'arte hanno potuto far variare interamente certi costumi, e la frase di uno scrittore ha buttato il disprezzo su usanze ed idee favorite ed incoraggiate?

E col sentimento estetico influisce su la moralità la forma di governo. Guardate la storia.

In epoche in cui la lotta per l'esistenza prendeva nei po-

poli la forma della guerra, il dispotismo militare, tanto necessario a quell'ambiente morale, che cosa ci dava come virtù? Ci dava come virtù il coraggio personale, la ferocia contro i nemici, l'ubbidienza cieca o la sottomissione schiava, l'abnegazione di sè e di ogni cosa propria alla prosperità o salvezza della comunità. Considerate forme politiche più elevate, e voi trovate altra moralità. Gli uomini allora tengono la prudenza come virtù, amano la temperanza, lodano la castità, incoraggiano l'iniziativa personale. Tutte le forme di governo si reggono sovra sentimenti ed idee che dominano e da cui sono dominate.

Come negare poi l'influenza della cultura? Quanti fatti diventarono immorali, solo perchè se ne videro le conseguenze perniciose? Il suicidio non è un delitto per le nazioni incivili o semicivili; gli odii di classi sociali contro classi sociali, furono in gran parte smorzati dalla scienza, che ne dimostrò i danni per tutti; la carità mutò forma dietro i risultati dell'economia politica. A chi, se non alla scienza, noi moderni dobbiamo la fine della persecuzione degli eretici, la tolleranza religiosa, il nuovo diritto penale, le nuove istituzioni di carità pubblica, e via dicendo?

Eppure, nessuna questione allarma oggi più tumultuosamente le coscienze, quanto questa della mutabilità delle idee morali, e nessuna cosa è più cordialmente creduta dell'immutabilità loro; nessuna cosa appare più ripugnante a tanti di questo veder ricondotta la vita morale all'organismo e alle sue energie; di vedere intrecciate la vita morale con la vita materiale; la variazione etnica con la variazione etica; l'ambiente fisico col morale; la trasformazione sociale colla trasformazione naturale.

Ma perchè allarmarsi di ciò? Anzi, quello che il fatto mostra, la ragione trova necessario. Dato il concepimento scientifico dell'organismo, tutto deve variare con esso e con le sue leggi. Dato il concetto scientifico della società, i grandi fattori sociali devono essere grandi fattori morali. È un altro ambiente di cultura che bisogna invocare per chiudere gli occhi a queste idee. L'*Io*, eslege ed orgoglioso, si compiace di dire: *io sono la moralità; mia è la forza trasformatrice di tutto;* ma questa enfatica affermazione è una illusione. L'*Io* è la forma dell'energia, non l'energia; egli è un momento della dinamica morale, non la dinamica morale; egli è determinante e determinato nello stesso tempo; egli è forza individuale, perchè è

energia organica e dell'ambiente. Lo stesso eroismo, sotto tutte le sue forme, non istà a sè, ma sempre in relazione tanto al fatto organico quanto a quello dell'ambiente. Il sacrifizio di Socrate e di Cristo non è possibile che in quel momento della Grecia, in quel momento della Palestina, e richiede una speciale costituzione fisiologica: la morte di Bruno non è possibile che nel movimento di idee del Risorgimento, e coll'insieme organico che costituiva il Bruno. L'individualità è per la collettività, come lo spirito o il fatto cerebrale è per l'organizzazione: questi oggi son fatti indiscutibili, e tutto ciò che vi si ribella non è errore, è sacrilegio. La scienza è progredita, e si eleva a filosofia; e nello studio dell'etica il riferimento della moralità alle sue cause oggettive, all'insieme delle condizioni materiali e sociali, è un vero progresso per questi studi, che solo così hanno un fondamento di fatto e son tolti alle vane speculazioni di metafisici e di metafisicizzanti.

II.

Ma non basta raffigurarsi il mondo morale come una evoluzione o una formazione sul fondamento della organicità e della varietà psichico-sociologica; non basta vedere in esso una base naturale e l'azione lenta ed insensibile delle stesse cause che incontriamo nella natura; non basta considerare l'individualità morale come iniziata ed emergente dall'insieme delle condizioni morali di una data epoca. Occorre qualche altra cosa. Se l'evoluzione è nella natura e nella società, quale elemento specifico, quale differenza massima si verifica nella società, perchè le due evoluzioni, pur essendo identiche nell'essere, tornino diverse nelle forme? Che valore ha questo elemento specifico? Prima questione.

Seconda questione: Se l'individualità morale è parte dell'ambiente, l'individualità morale è parte equivalente al tutto, come una molecola chimica di fosforo o di zolfo ripete all'infinito tutte le molecole di zolfo o di fosforo, o è parte che pur ripetendo il tutto lo migliora e lo fa progredire; in guisa che nell'ordine morale la storia dà le universali condizioni della moralità, e l'individualità etica dà la forma, la coscienza e la spinta verso il meglio?

Io devo procedere non solo per sintesi, ma con moltissima sintesi; devo restringermi, per dare un sunto della mia idea,

solo a qualche fatto sociale e lasciare da banda i singoli istituti. Prendo il fatto fondamentale, l'associazione o sociabilità.

Nessun dubbio per la psicologia comparata che esso è comune all'uomo e a molti animali superiori e anche inferiori; nessun dubbio che nell'umanità è posto dalla stessa legge che lo pone negli animali, e che la simpatia n'è l'elemento fondamentale, sia che siamo in un'associazione di formiche, sia che siamo nell'associazione di una confessione religiosa che s'estende a popoli diversi di parti varie del mondo. Ma si limita a questo tutta l'evoluzione della sociabilità umana? È qui la questione massima; chi non vede che la continuità, non vede che poco o nulla.

Classificando le forme per cui è passata la sociabilità umana, l'orda, la tribù, il clan, il municipio, il comune, rinveniamo sotto ciascuna il fatto identico della sociabilità animale, la simpatia; sotto ciascuna la legge della lotta per l'esistenza. Ma non è questo soltanto che rinviensi; in ciò anzi si elabora e vien rivelandosi e progredendo un elemento nuovo con forme nuove. Quale?

Chi guarda l'orda depredatrice, la primitiva associazione de' nostri padri che rivive anche oggi ne' selvaggi più bassi, si accorge che in una tale associazione, se si vuol parlare di diritto e di dovere, fa mestieri dare a queste parole un significato assai lontano da quello che noi loro diamo. In questa associazione la solidarietà umana è tutta circoscritta nel bisogno fisico. Unirsi per difendersi ed offendersi, ecco tutto. L'istinto sociale è fluttuante; è destato o sopito da circostanze, il che vedesi anche oggi in alcune popolazioni selvagge del Ceylan. Il diritto è la forza dei capi; il dovere è l'obbedienza de' soggetti; il potere fisico è misura del potere di tutti e di ciascuno. Se la evoluzione umana si fermasse qua, sarebbe distinguibile dall'animalità come fatto, ma non come contenuto. Ma ci si ferma?

Nella tribù siamo tosto in qualche cosa di diverso e di migliore. La tribù realizza un'associazione fondata sull'unità di sangue, e l'istinto sociale vi si fa permanente. La forza fortuita che comanda nell'orda, diventa autorità paterna od omaggio all'esperienza umana nella tribù; la soggezione vi è obbedienza figliale, e non più obbedienza cieca al comando. Il costume si ringentilisce, e si ringentilisce su elementi non della natura, ma dell'uomo; l'unità di sangue limita l'egoismo individuale, e il limite non è più esterno come nell'orda e nella forza che vi presiede, ma interno come nell'affetto dell'uomo. L'individuo resta,

è vero, nella tribù inceppato nella sua esplicazione. Modellarsi sul patriarca, venerarlo, ecco le norme dell'attività. Le determinazioni del diritto e del dovere non sono quindi nella coscienza, ma fuori; tuttavia un'affettività nuova è apparsa; non è la ragione, ma non è neanche la stupida animalità della forza fisica dell'orda. È un fatto anche questo; è un fatto determinato da cause naturali; ma di quanto questo fatto non tende a diversificare l'evoluzione umana!

Il clan è più perfetto della tribù, esso è l'unione politico-feudale di più tribù. La sociabilità vi sorpassa già i confini del sangue e l'uomo è associato per sè e non soltanto per rapporti parentali. La vita sociale non è più limitata all'offesa e alla difesa, non è più circoscritta all'affetto, ma ha una vita interna consciente superiore e con elementi superiori. La sfera delle idealità sociali è cresciuta. Le opposizioni naturali delle tribù fra loro lasciano più larga parte allo svolgimento del potere dell'individuo e alle forme della collettività. L'antitesi sussiste sempre: il diritto è tutto da una parte e non è ragione, ma pseudo-ragione, il dovere tutto dall'altra; ma di quanto questa pseudo-ragione ha elevato l'evoluzione nostra? E questo diritto che nel clan è gerarchico, diventa oligarchico nel Municipio; finchè nel Comune l'equivalenza razionale di tutti importa la maggiore solidarietà colla maggiore individualità; importa l'equilibrio nella ragione dell'egoismo e dell'altruismo; la derivazione dalla ragione de' limiti dell'uno e dell'altro dedotti dalla considerazione oggettiva delle cose.

Ora, sì ricca evoluzione s'è compiuta con nessun altro ordine di cause che le cause naturali. Fu lo svolgimento naturale del bisogno, dell'emozione e dell'intelligenza rude, che ci portò dall'orda alla società in cui viviamo o aspiriamo a vivere. Vivere con elementi più razionali, con maggiore armonia nei nostri sentimenti, con maggior soddisfazione nei nostri bisogni, più nostri e meno dell'animalità, ecco il processo naturale dell'evoluzione, che mentre ci fa muovere dall'associazione animale ce ne disgiunge; che pone nella trama identica dei fatti un principio diverso; che pone nella serie quantitativa delle cose un rapporto qualitativo emerso dal seno stesso della quantità progrediente. L'uomo è l'animale, la società è la naturalità; ma l'uomo che si muove sotto le azioni delle cause esterne ed interne sorpassa l'animale, assume una natura tutta sua, una specificità non di genesi, ma di processo e di valore. Il quantitativo pone il qualitativo; al giudizio del complesso fa

riscontro il giudizio del perfetto, che è la stessa complessità, non notata soltanto come fatto, ma pensata. La società è la natura nel suo fondamento ed inizio. L'impronta della natura materiale, la legge dell'organismo biologico la costituisce e l'avvia; ma a norma che l'essere sociale viene svolgendosi e progredendo, elementi nuovi, rapporti nuovi sgorgano dal suo seno, tanto che in luogo d'essere l'emblema della natura n'è la trasfigurazione; in luogo di riassumersi in rapporti materiali, come nel suo inizio, sono i rapporti materiali che restano guidati da rapporti ideali. Ora, è appunto a questo elemento diverso che devesi badare, se non vuolsi che l'evoluzione sia una vana ripetizione e una vuota rassegna di fatti; se si vuol concepire il fatto etico, non come un'insulsa copia del fatto naturale, ma come un processo che è progresso, che è specificazione, che è valore diverso nelle cose sociali.

Il che poi non è solo del fatto della sociabilità, ma di tutti i fatti o istituti sociali. Tutti muovono dal fondamento della natura materiale per arrivare a qualche cosa di diverso della natura materiale. L'uomo muove dall'individualità per arrivare alla personalità; e la personalità è tutto un mondo nuovo che non era nell'individuo. Si muove dal bisogno genesiaco per arrivare con forme varie d'istituti famigliari all'integrazione libera di ciò che vi ha di più profondo e intimo nell'anima, all'amore. Si move da una proprietà collettiva per arrivare alla proprietà individuale, che formi la felicità e la ragionevolezza di sè e d'altri. Si move dall'istinto grossolano dell'animazione per arrivare al pensiero scientifico, che rappresenta la natura stessa delle cose.

Sicchè la nostra sintesi ci porta a questo: la moralità che combacia con l'organicità nella genesi; la società che è identica con la natura nell'inizio; la moralità e la società, che per effetto dell'evoluzione, si pongono come diverse. Vi è dunque nell'Etica una formazione che move dalla natura, ma il cui risultato è diverso dalla natura; vi ha nell'identica e universale evoluzione del mondo che conosciamo una doppia faccia: materiale l'una, etica l'altra; faccie che ritraggono un valore diverso. L'evoluzione etica compiuta è riducibile all'evoluzione naturale come energia, come causa, come analisi; ma ha un valore a sè come processo, come valore, come sintesi.

III.

E tutto ciò è oggettivo e irrefutabile. Ma questo oggettivo è oggettivo spirituale o psichico, quindi è nei singoli e negli individui che si elabora; questa oggettività perciò è anche soggettività; questo progresso del tutto è anche progresso degli individui.

Le opposizioni qua sono solo apparenti: non vi ha due cose, ma una sola con aspetti diversi.

Quando consideriamo il fatto morale nella sua evoluzione storica, abbiamo la necessità; quando lo consideriamo nell'individuo, abbiamo la libertà. La libertà non è la negazione della necessità, ma la stessa necessità resa conscia, resa vivente, considerata come determinantesi per uno scopo. Se guardo la massa umana che procede nella storia, trovo una legge necessaria; se guardo gl'individui che si muovono nella massa con la chiarezza dei loro scopi, ho la libertà.

Questa idea sorprenderà solo coloro che confondono la libertà con l'arbitrio e non altri. È l'arbitrio, questo concetto antifilosofico e antiscientifico, che confonde. Noi dunque abbiamo la libertà della necessaria esplicazione dell'essere nostro; è questa la libertà dell'uomo. È una necessità specifica, una necessità che si fa entro di me e con la mia cooperazione. La cooperazione mia allo scopo è mia, quanto è mio lo scopo. È la stessa legge della formazione insensibile, portata dal di fuori al di dentro, e al di dentro accompagnata da coscienza. La vita della coscienza è perciò vita della libertà; vi è la determinazione, ma una determinazione tutta speciale a noi. Il modo come mi comporto rispetto ad uno scopo, appartiene a me e non ad altri, e mi rende responsabile. In questa cooperazione vi è il processo storico, vi è l'educazione, ma vi sono anch'io; anzi, tutto quello che vi è, vi è per me e prende forma da me. Io non posso non determinarmi pel motivo prevalente; ma questa prevalenza di motivo è fatto psichico, e si è costituita anche per cooperazione mia e fonda la mia responsabilità. L'imputabilità sta per la responsabilità, e non viceversa. Nel momento che ruba, il ladro rotto al ladrocinio non può far niente per non rubare: il ladrocinio è diventato normale in lui, quanto in altri il rispettare la cosa altrui. Ma questa deviazione di tendenza, meno i casi di teratologia psichica, non

è arrivata a quel grado senza cooperazione insensibile da parte dell'agente. Vi ha un adattamento interno come vi ha un adattamento esterno; la legge di adattamento è legge di concorso e nello spirito è libertà. È in questa cooperazione la responsabilità del ladro che ruba, e non nel fatto del furto. La società punisce il ladro nel momento che ruba, perchè quello è il fatto ad essa sensibile e raggruppa nel risultato la responsabilità ch'era nel processo. Sotto questo aspetto noi siamo liberi, e la libertà non è diversa dalla necessità. Ciascun individuo nella vita sociale pone se stesso secondo il fondamento determinato da natura e dall'ambiente sociale. L'organicità e la società restan sempre fattori primi dell'opera nostra: ma vi ha anche un'azione nostra, un'azione che pur non essendo diversa dalla necessità, esprime la necessità in un modo specifico ed umano.

IV.

Accade talora che per favorevole concorso di questi fattori e per la cooperazione nostra nel bene un individuo sorpassi tutti nell'opera della virtù. Sono questi gli eroi morali. Essi sono la natura sublimata, sono la parola eloquente dei bisogni umani fortemente sentiti, rappresentano la ragione del bene elevata alla massima potenza in un dato tempo, in un dato luogo.

Oggi una scuola li vorrebbe pazzi o, per lo meno, analoghi ai pazzi. Nulla di più strano. La pazzia ha analogia collo stato di esaltamento dell'animo nella scienza e nel bene; ma la pazzia è infeconda; l'eroismo o il genio sono invece il pensiero o l'azione efficace dell'individuo nella storia. È una falsa tendenza psichiatrica quella che porta oggi a vedere in tutto ciò che si eleva nella specie umana un caso di manicomio. Per noi siffatti giudizi sono antiscientifici. La psichiatria, mercè gli aiuti della psicologia, ha rischiarato con le leggi psico-normali le leggi psico-anormali, ed ha realizzato progressi importanti. Ma molto ancora le resta a fare, e non potrà farlo, senza che chieda luce e criteri alla Logica ed all'Etica. È solo con questi nuovi aiuti che potrà distinguere la follia dal genio, i delinquenti dai galantuomini, gli eroi della moralità dai pazzi, e tornare d'accordo colla coscienza sociale, la quale, checchè se ne pensi, regge perchè istituisce una differenza pratica tra buoni e cattivi; che potrà tornare d'accordo colla storia, che vede un abisso tra la follia ed il genio; che potrà tornare d'accordo col

senso morale dell'umanità, che generoso, tributa lode ai suoi benefattori, e dà solo il compianto della sciagura ai matti. In effetti è l'Etica soltanto che può provare il principio che ciò che entra nella vita della storia, richiesto, sospirato, affrettato dalla storia stessa, non può essere follia o opera di folli; che ciò che migliora la famiglia umana non può essere opera di delinquenza o di delinquenti. Quando considero che la missione di Budda, di Cristo e di Lutero è preparata dai secoli e si trasfonde benefica nei secoli, io non posso pensare che l'umanità si trovi dinanzi a pazzi. La follia è l'anormale, è l'infecondo nella vita; là invece siamo nel processo normale, e in ciò che vi ha di più fruttuoso per la specie.

Parimenti studiando il procedimento logico dello spirito umano troviamo che la Scolastica, l'Idealismo assoluto, il Pessimismo erano forme necessarie per la esplicazione di esso; e perciò Tomaso d'Aquino e Duns Scoto, Hegel e Schopenhauer non sono casi di manìa ragionante. Le premesse della scolastica sono false per noi, ma erano vere in quell'ambiente. L'Idea di Hegel o la Volontà di Schopenhauer sono false per noi, ma erano invece momento necessario per il compimento del ciclo metafisico dell'umanità, ciclo essenziale ai progressi del pensiero. Se un ambiente sociale ha fede nel sovranaturale, se la certezza in esso è eguale alla certezza di ciò che si tocca o si vede, le intuizioni e le visioni trascendentali non costituiscono per sè una pazzia; ma stati psicologici che devono essere spiegati altrimenti. Se S. Paolo udì Cristo che lo chiamava sulla via di Damasco; se Mosè parlò con Dio e Lutero col diavolo; queste singole allucinazioni momentanee, sorrette dall'aspettativa psichica della loro fede, e forse organicamente determinate da semplici azioni riflesse, queste allucinazioni coesistenti con l'integrità mentale e morale, non costituiscono veri stati psicopatici. La pazzia non è un sintomo, ma un complesso di sintomi e di condizioni organiche. Io non posso chiamar pazzi i sani, solo perchè questi sani presentarono elementi parzialissimi di stati che sarebbero morbosi in compagnia d'altri stati morbosi. Il fatto morboso non è la negazione piena dello stato sano, non è qualche cosa di a sè, assolutamente e assolutamente disgiunto. Le leggi patologiche sono le stesse leggi fisiologiche. Ciò che fa il morbo, non è il sintomo, ma il complesso dei sintomi. Se nello stato sano, io considero un elemento solo del fatto psichico, l'esaltamento dell'ira o l'estenuazione che segue ad un gran lavoro cerebrale,

posso io pensare che questi siano fatti psicopatici? Quindi le distrazioni di Newton, checchè se ne dica, le allucinazioni di Goethe sono normali; come non hanno causa cerebrale le allucinazioni di un convalescente di tifo. Quindi i discorsi di Maometto con l'arcangelo non costituiscono pazzia, come non son pazzi Socrate o Descartes, che sentono i suggerimenti del loro genio, e ne eseguono i precetti. Con certo indirizzo che prevale oggi in psichiatria, non vi sarebbe di sano nel mondo che le anime volgari e le menti che si movono tranquille nei bisogni del mangiare, del bere e delle piccole necessità organiche. Il mondo, secondo questo concetto psichiatrico, sarebbe fatto dai pazzi, perchè una moltitudine di sciocchi fannulloni se lo godesse.

Ma tutto ciò è stranezza; tutto ciò è giudizio imperfetto della psichiatria, o meglio di alcuni psichiatri, che ancora non vedono che se la psichiatria ha bisogno della psicologia, essa ha egualmente bisogno del criterio logico ed etico, per definire e distinguere il processo sano dello spirito dal processo morboso. E quando la psichiatria deriverà i suoi criteri anche dalla logica e dall'etica, l'eroe morale non sarà giudicato un pazzo, ma la sublimazione dell'umanità, la massima energia di essa in un dato tempo, in un dato ambiente. La storia è un effetto per la maggioranza, è un fine per l'eroe. L'eroe morale è costituito dalla vocazione del bene che si eleva su tutto, che s'impone a tutto. Le utilità governano l'oggi e le moltitudini; gl'ideali il domani e i precursori. L'azione dell'eroe è l'evocazione di quest'ideale, che diventerà utilità tosto ch'è realizzato, perchè non vi ha opposizione di natura tra l'utile e l'ideale o il bene, ma di gradi e di tempo. E allora, a ideali realizzati o utilità acquisite, che dir vogliate, subentreranno ideali nuovi o forme più alte di bene. La vita è una continua ascensione verso il bene, verso ciò ch'è più perfetto; l'evoluzione nella natura e nella società è anche legge dell'ideale e del bene.

E se distrutto l'antropocentrismo e il geocentrismo non si vuole costituire un privilegio per la materia del nostro sistema solare, l'eliocentrismo, la legge dell'evoluzione è legge dell'ideale e del bene anche nei mondi infiniti.

Pavia, novembre 1888.

S. F. De Dominicis.

PSICOSI EPIDEMICA (*)

Tutti sanno che vi sono malattie mentali, come parimenti sanno che vi sono ricoveri speciali pei malati di mente, ma forse pochissimi crederanno all'esistenza o alla possibilità di disturbi mentali collettivi, e che vi possa essere un morbo psichico che si propaghi e si estenda come le epidemie mortifere. Le osservazioni sulle varie epoche storiche dell'umanità e su molte vicende contemporanee di popoli, mi hanno dimostrato all'evidenza questa malattia psichica collettiva, la quale si comporta, nel suo propagarsi, come ogni altra epidemia; l'ho quindi denominata *psicosi epidemica.*

Come i miei uditori sanno, i fenomeni patologici, di qualunque carattere, possono trovare la via della spiegazione nelle condizioni normali che precedono l'apparizione d'un fenomeno, di cui spesso non sono che una forma esagerata. Credo adunque opportuno d'intrattenermi, prima, su alcune condizioni fondamentali della psiche, che, mi sembra, non sono state abbastanza ventilate, o sono state trascurate affatto, perchè da tali condizioni pare derivi il fenomeno della psicosi epidemica, considerata nelle sue origini normali.

I.

È opinione comune che le azioni umane siano una manifestazione spontanea di ogni individuo, che ogni idea o sentimento che si appalesa nella coscienza individuale sia un prodotto autonomo della psiche; la quale, perciò, si considera come una forza creatrice di tutti i fenomeni nei quali si manifesta, e l'individuo come un agente spontaneo e indipendente dei suoi atti.

(*) Prolusione al corso libero di Antropologia criminale, letta il 16 novembre 1888, nell'Università di Roma.

A me questa sembra un'illusione della coscienza, pari a quella del libero arbitrio, perchè noi medesimi, essendo attori, spettatori e giudici dei nostri fenomeni interni, crediamo che ciascuno di essi nasca e si svolga spontaneamente dal fondo della nostra psiche. Questa illusione ha origine anche dal modo di osservazione e dalle ricerche esclusivamente individuali sulla psiche umana. La psicologia individuale, invero, ha fatto molti e notevoli progressi ai tempi nostri; ma ha un difetto, quello di studiare l'individuo umano come un essere isolato, mentre, come ogni altro essere animale, non può separarsi dal tutto organico, di cui è una parte soltanto, che vive, si muove ed opera nel tutto e come il tutto indiviso. La biologia umana è come la biologia di tutto il regno organico; la vita di un individuo è incomprensibile senza le relazioni alla vita dell'intero gruppo animale a cui appartiene. Oggi la psiche umana non può trovare le leggi sue fondamentali senza la comparazione della psiche di tutto il regno animale; similmente la psiche individuale non può essere pienamente investigata nei suoi fenomeni, se non viene studiata nell'intero gruppo umano.

Spesse volte io ho pensato a questo concetto, perchè l'osservazione me ne aveva dato il motivo; ma neppure in me questo concetto era completamente formato, come ora, che sento il bisogno di esplicarlo e di manifestarlo. In varie occasioni ho parlato di psiche etnica, di comunicazioni simpatiche fra gl'individui, d'influenze su ciascuno che compone il popolo o la razza; ma non vidi la vera condizione del fenomeno. Ma ora io veggo due condizioni fondamentali, causa di tutti i fenomeni individuali e collettivi, e per le quali le manifestazioni individuali non sono che effetto delle collettive.

Le due condizioni corrispondono ad una legge organica universale, semplicissima nella sua natura, la quale, sia detto per incidenza, prova sempre più che la psiche è un modo generale di attività identica ad ogni altra attività organica senza alcuna eccezione. Chi ha cognizione di questo modo di attività sa che ogni tessuto organico entra in azione per mezzo di stimolanti; quando riceve uno stimolo di un agente esteriore, entra in azione con una risposta corrispondente alla natura ed all'energia dello stimolo. Esempio ovvio ne sia il tessuto muscolare, il quale allora soltanto si contrae nei muscoli speciali, quando un'eccitazione esteriore viene a svegliare la sua attitudine. Così è la psiche considerata nei suoi organi: nulla ha di spontaneo, nulla di autonomo; entra in attività per stimoli

ricevuti, e si manifesta esteriormente secondo la natura degli stimoli.

Chiamo *recettività* la prima condizione fondamentale della psiche; ed essa significa, nel caso nostro, l'attitudine di ricevere impressioni che vengono dal di fuori: chiamo *riflessione* l'attitudine di manifestare l'attività eccitata secondo le impressioni ricevute. Tutte e due le condizioni possono includersi in una legge fondamentale, *recettività riflessiva* della psiche.

La recettività non significa passività, perchè non è una semplice recezione senza una corrispondente attività; vuol dire, invece, che senza di questa proprietà non vi sarebbe alcuna attività nè alcuna manifestazione psichica, e che, perciò, ogni fatto psichico dipende interamente da questa condizione che consiste nella recettività. Questa domina tutte le manifestazioni attive della psiche, che appariscono generalmente, non come una riflessione delle impressioni ricevute, ma come una produzione spontanea; mentre sono una conseguenza, un prodotto anche, una continuazione e spesso ancora uno svolgimento delle impressioni ricevute e ritenute. Così che la vita psichica individuale non è mai un intero completo ed evoluto, ma una particella di tutta la vita psichica collettiva anche in differenti gradi di svolgimento; curioso fenomeno, pel quale un fatto psichico comincia in un individuo per trovare le sue fasi successive di sviluppo in altri individui!

Le azioni riflesse e volontarie si manifestano come una *riflessione* dell'impulso esterno subìto dall'individuo; così ancora le idee e le emozioni manifestate: sono come le copie, qualche volta, dell'impulso o movimento esteriore che ha agito, non una produzione indipendente da qualunque azione esterna.

Io potrei mostrare la verità delle due condizioni fondamentali della psiche nel fatto offerto dalle sensazioni; esse non sono nulla di spontaneo, ma un prodotto di cui il primo fattore è lo stimolo esterno. Ma è un fenomeno troppo noto, perchè abbia bisogno di una dimostrazione; e nessuno ammetterà mai sensazioni spontanee e indipendenti da stimoli. Potrei dire lo stesso delle percezioni e delle sensazioni, per le quali spesso l'azione esterna che le suscita, apparisce come il loro contenuto, e come la loro causa diretta. Malgrado la chiarezza colla quale si presenta il fatto, entrerei in particolari, se qui fosse il luogo opportuno; però, voglio dare una prova che mi viene suggerita da un fenomeno patologico, che oggi, più che altre volte, fa rumore nel pubblico, dall'ipnotismo.

Gli alienisti da qualche tempo si aggirano intorno al fenomeno della suggestione nell'ipnotismo, e in generale hanno creduto che essa sia un fatto che avvenga soltanto nello stato ipnotico dei loro soggetti; ma non si sono accorti che la loro suggestione è un fenomeno più acuto della condizione fondamentale della psiche, la recettività, analogamente a quella che suole avvenire in tutti gli stati morbosi, nei quali i fenomeni prendono una forma esagerata e diventano più evidenti che noi sono nello stato normale. La suggestione ipnotica non manifesta che la disposizione della psiche, le sue condizioni fondamentali, per le quali essa opera e si muove; la suggestione è relativa alla recettività descritta, riferibile alla legge generale di ogni organismo, che non entra spontaneamente in attività, ma per stimoli ricevuti.

La suggestione, adottando questa espressione ormai pregiudicata, è un fatto cardinale comune della vita psichica di tutti gl'individui. Nessuno si muove se non per suggestione, nessuno opera se non per suggestione. Ora, le forme suggestive sono varie e diverse: vi ha la suggestione per mezzo del linguaggio, che comunica una idea, o un movimento, o un'emozione; vi sono le sensazioni di vista, che suggeriscono le stesse cose; la lettura, tutto ciò che si presenta come idea, imagine, emozione, è stimolo a suscitare idee, imagini, emozioni simili; tutto ciò che si presenta come movimento, regolare o irregolare, automatico o vertiginoso, suscita, provoca movimenti analoghi.

Non è simpatia, come suol credersi, questo effetto, ma un fatto che deriva dalla condizione fondamentale della psiche, dalla recettività, e dal suo modo di operare, dalla riflessività di ciò che ha ricevuto per mezzo di suggerimenti. Così apparirà subito che la vita psichica in realtà è un vero automatismo; gli organi sono messi in azione da forze esteriori, e in tal guisa che lo stimolo s'imprima in essi e si traduca in atto esterno; senza di questo processo parrebbe che nessuna attività psichica vi sarebbe, ma inerzia assoluta. Gl'istinti stessi, che si riducono ad attività suggerite, ereditarie e latenti, non si manifestano mai senza uno stimolo corrispondente. Frattanto essi stessi provano che la recettività, non la spontaneità, è la vita psichica; ed insieme a loro lo prova la memoria giornaliera, che ha le stesse leggi della memoria organica a cui si riducono gl'istinti. Quando ancora io non aveva chiara la condizione fondamentale della recettività riflessiva, io credetti spiegare la riproduzione psichica per effetto d'*induzione*; e non m'ingannai, perchè mi era accorto che

nessun fatto psichico si riproduce spontaneamente, ma sempre per mezzo di qualche stimolo, che è una vera suggestione.

È stata una serie di osservazioni obbiettive che mi ha posto sulla traccia delle condizioni fondamentali secondo le quali si manifestano i fenomeni psichici. Io ne dirò solo alcune.

Un pensiero espresso in un giornale quotidiano, un giudizio sulla politica del giorno viene accolto facilmente dai lettori, o almeno da una gran parte dei lettori; quindi è facile trovare sopra una legge, che è in discussione, le coerenze di opinioni favorevoli e di quelle opposte. Si tratta invece della venuta di un Sovrano, dell'Imperatore di Germania; i giornali due mesi prima incominciano una campagna per l'accoglimento da farsi, e in questi due mesi sciorinano una serie di idee, di emozioni da provare, una serie di convenienze necessarie in onore dell'alleato, o dell'amico del paese, e promettono feste e godimenti a tutto il popolo. Allora accade che chi è avverso, comincia a poco a poco ad accettare le idee espresse, chi è indifferente si scalda, chi è già caldo diventa incandescente. Il giorno dell'arrivo del Sovrano tutti sono pronti ad aspettare e sembrano venuti spontaneamente, senza verun suggerimento, quando i giornali avevano fatto a gara per indicare al minuto l'arrivo del Sovrano. È una vera suggestione tutto questo fatto, analoga a quella ipnotica, ma ad occhi aperti e veggenti e senza anticipazione di sonno morboso. L'idea del movimento è trasmessa nello spirito di tutti, e poi si riflette nel moto reale di ciascun individuo che opera di consenso con altri. Batte il cannone che annunzia l'arrivo alla stazione, e un movimento generale si produce nel popolo aspettante nelle vie già indicate pel passaggio. L'aspettazione è universale, è eguale in tutti, e accresce l'emozione che si comunica e si scambia dall'uno all'altro. Nel momento del passaggio una voce grida: «viva l'Imperatore», e tutti gli altri a coro gridano anch'essi; se un primo non alzasse la voce, il silenzio sarebbe forse universale. Il primo grido è una suggestione, il secondo di tutti è l'effetto della *recettività riflessa*. E il primo grido? mi domanderete voi curiosi di saperne di più; è anche suggerito. E da chi?

Sentite un'altra osservazione volgare e istruttiva assai e che può servire a spiegare la prima. Il giorno che partì l'Imperatore di Germania da Roma, il Re accompagnò alla stazione il suo ospite e poi tornò al Quirinale. Premetto che da otto giorni l'attenzione del pubblico era stata esaurita da tante cose; e spesso le suggestioni più violente restano inefficaci davanti

all'esaurimento. Ebbene, tornato il Re, un piccolo nucleo di spettatori era fermato davanti al Quirinale animato da *un solo* individuo, il quale a squarciagola gridava, ripetendo una serie di elogi alla casa sovrana; ad ogni fine di frase molte altre persone a coro ripetevano come eco le ultime sillabe del discorso acclamante. Si voleva far presentare il Re alla finestra; ma anche il Re doveva essere stanco di dieci giorni di ovazioni e di tumulto, e non si presentò. Ma la gente neppure ingrossò; i passanti si fermavano un solo istante guardando le finestre del Quirinale chiuse, e andavano oltre. Il suggerimento non faceva presa, perchè l'attenzione era esaurita. Ma voi vorreste ancora sapere chi era il suggeritore, e che cosa voleva; io non ho bisogno di dirvelo.

Voi però avete un'obbiezione a farmi: perchè non tutti gl'individui sono facili a cedere allo stesso suggerimento? perchè si trovano delle divergenze individuali e collettive? L'obbiezione è giusta ed opportuna.

Prima di tutto dovrei dire che vi sono condizioni individuali refrattarie alla suggestione; ciò vuol dire che la loro recettività non è perfetta. Quanti individui sono anche fin dall'infanzia difficili ad essere educati! Molti di costoro, adulti, possono conservare questa refrattarietà più o meno parziale, e ciò provasi anche nell'ipnotismo. Ma non è questa la causa delle divergenze, è altra. Una corrente d'idee e di sentimenti opposta e contraria a quella che si vuol suggerire, impedisce naturalmente l'efficacia della suggestione, perchè noi dobbiamo supporre che non sia possibile nello stesso tempo l'esistenza di due idee e di due emozioni contraddittorie. Ma però è possibile che l'efficacia della suggestione ripetuta lentamente abolisca od oscuri la idea o la emozione dominante e si sostituisca: allora vi sarà mutazione di parere nell'individuo. E vi sono uomini dispostissimi, anche contro le idee in loro dominanti, di ricevere le suggestioni opposte, e voltar faccia da un momento all'altro. Plasticità meravigliosa questa, se vi piace, ma poco sana!

Quindi è che nella massa del popolo trovasi chi parteggia per una serie di idee, e chi per un'altra serie opposta; quindi avviene che nelle assemblee si manifesti lo stesso fatto, anzi trovasi chi non è dell'una e dell'altra parte, ma del suggerente. Spesso, o quasi sempre, un capo del governo, un presidente dei ministri, è un suggerente, un Donato, davanti alla Camera: la sua maggioranza rappresenta i suoi soggetti, i quali votano per lui, specialmente se egli ha detto le ultime parole. Non dico per

burla, ma parlo sul serio. Udite. Conosco parecchi deputati, i quali sotto questo o quel ministero votarono pel governo dominante; ma interrogati se stimassero il Presidente del Consiglio pel quale votarono ciecamente, ve lo dipingono a colori vivacemente orribili. Come si spiega il fenomeno? Per l'assenza della spontaneità nella psiche e per la forza suggestiva a cui si sottomettono gli uomini, specialmente quelli detti disciplinati. Davanti a coloro che dimostrano idee e sentimenti opposti, questi uomini spesso sentono la forza di una nuova suggestione, ma transitoriamente, e manifestano la loro avversione vera o falsa per gli uomini cui seguirono per la forza suggestiva; tornando nell'ambiente abituale, quest'uomo è di nuovo suggestionato senza difficoltà: così fa l'ipnotico abituato, cosa singolare ma vera! Oh quante ne ho di tali osservazioni curiose e particolari!

La forza e l'efficacia per conquistare l'animo altrui ad una idea o ad un sentimento deriva dalla ripetizione della suggestione; non pertanto questa, nello stato ordinario e normale della psiche, trova qualche ostacolo, che non si rinviene facilmente nell'ipnotismo. E le cause sono varie, ma tutte esteriori alla natura della psiche; chè allo stato ordinario e normale la psiche si trova già in possesso di idee e di emozioni in istato attivo, e bisogna spostare queste per imprimerne altre e farle primeggiare; ed è possibile che le prime sieno in istato molto vivace e molto attivo, e solo la ripetizione di altre potrà vincerle. Se poi si vuole che la suggestione dia per effetto azioni pronte, è necessario che le idee o le emozioni suggerite siano vivacissime.

Gli apostoli di un principio sanno bene quali mezzi debbono adoperare: predicare sempre. I propagatori di religione hanno sempre adottato questo mezzo, la predicazione; i rivoluzionari fanno lo stesso, e ove è impedita la parola viva, lo scritto prende il posto. L'efficacia della parola è straordinaria sulla psiche; vince, debella, conquista rapidamente; è il suggerimento più efficace, più irresistibile. La donna cede spesso ed è vinta dal fascino della parola. Entrate in chiesa e mirate colà un popolo numeroso che catalettico ascolta la voce di un elegante predicatore; se colà non vi è suggestione, non ve ne sarà più mai. L'efficacia della parola, rivolta al pubblico, richiama tutta l'attenzione dell'uditore, sospende in lui tutte le altre vie di attività psichica, e lo riduce presso a poco come l'ipnotico, nell'attitudine completa a ricevere la suggestione. Facilissimo alla conquista della suggestione è il volgo, il popolo

ignorante, perchè non ha contenuto nella sua psiche che possa fare ostacolo alle idee suggerite. Quindi il popolo, di regola, ha una psiche gregaria, suggestionabile senza difficoltà a qualunque idea o sentimento o azione. Ma accanto al popolo comune esistono i gregari nati, i servili, che sono di chi li vuole e come li vuole.

Il fenomeno della suggestione multiforme e diversa è evidentissimo nelle ricerche scientifiche e nelle arti, come in qualunque prodotto umano; basterebbero due esempi, quelli di Newton e di Galileo, il pomo e la lampada. Darwin colla lettura del libro di Malthus ebbe suggerito il concetto della lotta per l'esistenza. Un gran numero di fatti potrei riferire, se fosse necessario e qui opportuno. Individualmente io ho piena coscienza del fenomeno, ed ho trovato i suggerimenti nella lettura, nei discorsi, nell'osservazione di un fenomeno o di un oggetto, in tutto quello che accidentalmente o casualmente mi si è presentato. Senza tali suggerimenti riescirebbe impossibile l'avanzamento delle scienze, come non vi sarebbe l'attività della vita giornaliera.

Ma molto importante a far notare, riguardo alle scienze, è il fatto sopra accennato, cioè che un'idea ha cominciamento in un individuo per un suggerimento qualsiasi, e trova poi lo svolgimento, per suggerimenti successivi, in diversi altri individui; così che, nella scienza, una teoria è il risultato del concorso di molti studiosi, ma per suggerimento dall'uno all'altro nella stessa epoca o in epoche successive. Ciò vuol dire che la vita psichica è collettiva, non individuale; se si considera nelle sue manifestazioni individuali, è una porzione, un frammento della totale, e riescirà inesplicabile separata dal tutto di cui è parte.

Basterebbe la storia della teoria darwiniana per dimostrare quello che affermo. Erasmo Darwin, Lamarck, Goethe, e qualche altro, ebbero delle idee sull'ipotesi dell'evoluzione e trasformazione della specie, più o meno estese ed esatte; ma chi esplicò evidentemente l'ipotesi è stato Carlo Darwin. Questi non avrebbe avuto idee così complete come quelle che ha manifestato, senza i suggerimenti dei suoi predecessori. I primi suggerimenti prodotti dall'osservazione non sono mai completi e non danno idee esatte e comprensive; quando queste idee diventano forme suggestive in altri osservatori, acquistano una maggiore estensione ed una maggiore esattezza, finchè, successivamente, ne acquistano una completa ed universale in altro.

Così avvenne per l'ipotesi dell'evoluzione organica; e la completezza e la universalità di tale ipotesi raggiunte da Darwin, divennero alla loro volta nuove suggestioni per altri naturalisti che l'accolsero, ma vi fu chi la respinse. Fenomeno naturalmente legato alle condizioni psichiche; perchè una suggestione sia accettata, è necessario che non vi siano condizioni contradditorie molto vive nell'animo del suggerito. Biologi che temevano la distruzione della società, della religione e della moralità per l'ipotesi darwiniana, e ciò per idee e sentimenti dominanti in loro, rifiutavano con orrore la nuova dottrina. Ma non può negarsi, la suggestione darwiniana fu potentissima anche per gli avversari, i quali col tempo accettarono, se non tutta, una parte delle dottrine evoluzioniste.

Come questa, così tutta la storia delle dottrine e delle teorie scientifiche, viventi o abolite; nate nella mente di uno, si svolgono nella mente di molti, contemporaneamente o successivamente. Così egualmente la storia delle credenze, dei pregiudizi, degli errori popolari; così la storia della civiltà tutta. La recettività riflessiva è la legge fondamentale psichica, la suggestione è il mezzo per richiamare in attività la psiche, di svilupparla e di unificarla fra gl'individui innumerevoli che se la dividono.

II.

Era necessario che io esponessi, benchè sommariamente, le condizioni fondamentali della psiche per venire al mio tema.

Se i modi di agire della psiche non sono spontanei, ma suggeriti, se le azioni non sgorgano dal fondo della psiche in modo autonomo, ma derivano per riflessione di un suggerimento, è facile concepire che l'esagerazione delle condizioni normali, o alcune circostanze peculiari che possano trovarsi in quelle, manifesti chiaramente il fenomeno e la maniera di prodursi. Ciò ho già notato nell'ipnotismo, il quale dà una maggiore efficacia alla suggestione, per cui mezzo soltanto opera l'ipnotizzato; sembra che vi sia una soggezione completa della psiche nello stato di ipnotismo verso la persona che suggerisce.

Or le condizioni fondamentali della psiche sono comuni a tutti gl'individui umani, per le quali essi sentono, pensano ed operano nella vita collettiva, e come abbiam veduto, normalmente: perchè anche collettivamente non vi sarà uno stato anor-

male o patologico, date le cause? Noi abbiamo troppi esempi per negare il fatto; alcuni di essi non sono sfuggiti all'osservazione, tanto sono stati evidenti e gravi nella vita di un popolo, ma non hanno ricevuto la spiegazione vera, a mio avviso, o sono stati considerati come fenomeni accidentali, o sporadici, o soltanto di un'epoca; dal volgo o dai fanatici e ignoranti sono stati giudicati effetti satanici, o invasione di spiriti maligni.

Dalle osservazioni risulta che un'idea, un'emozione, un movimento, possono non solamente essere suggeriti ad un individuo, ma anche ad un grande numero di persone; e successivamente questo suggerimento può essere accolto da moltissimi in differenti luoghi di un paese, così che tutti costoro pensino, si commuovano, agiscano uniformemente secondo la suggestione, ancorchè separati localmente. Questa suggestione propagasi come l'epidemia fra le genti, lasciando alcuni affatto immuni, altri presi con grande violenza, altri in forma più mite; nei suoi effetti, come nelle sue origini, questa suggestione è malsana, produce gravissimi mali e disastri alle nazioni ed agl'individui singolarmente, come ogni altra malattia epidemica. Io la denomino *psicosi epidemica*, appunto perchè il morbo è di natura psicologica, benchè le forme sue sieno varie e diverse secondo le cause e le circostanze in cui il male nasce e si svolge.

La storia dell'umanità registra una serie di epidemie devastatrici, peste, colera, ed altri flagelli terribili, e registra parimente altri fatti, che agli occhi dell'osservatore sono epidemie dello spirito malato, benchè alcuni sieno stati giudicati fenomeni provvidenziali, ispirazioni dirette della divinità, non dissimili in questo dagli eccessi epilettici della Pitonessa. Io trovo di grande interesse per la scienza, per la storia, per la vita pratica, il mostrare quali sieno e come si svolgano e per quali circostanze queste epidemie psichiche, che disturbano e anco rovesciano le società.

Le condizioni e le circostanze nelle quali si può svolgere la psicosi epidemica, sono varie e fanno parte integrante delle fasi di vita in un popolo in diverse epoche di suo svolgimento. Le condizioni economiche e politiche disagiate, quel malessere derivato dallo stato di miseria e dal malcontento, sono cause esteriori primarie che influiscono all'origine ed allo svolgimento del male. In altre epoche sono i sentimenti religiosi esagerati, o paure ispirate da questi in circostanze speciali, vale a dire la sopravvenienza di malattie epidemiche che apportino grandi mortalità, la carestia, altri fenomeni naturali terribili, come i

terremoti, le inondazioni. Questi fatti naturalmente cagionano un disturbo mentale generale nelle popolazioni, una emozione comune, diversa d'intensità secondo le condizioni individuali. Vi sono individui resistenti che tollerano i mali con fortezza e li affrontano; altri invece sono vinti da timori, da diffidenze, da dubbi sull'esistenza sociale e sulla vita e sostanze proprie; altri poi sono invasi da scrupoli religiosi e temono l'ira di Dio. Ma in tali avvenimenti si svolge qualche altro fenomeno che ha l'apparenza di essere un fatto individuale o isolato.

Nell'abbattimento comune si presenta un uomo, il quale suggerisce la prima idea, la prima emozione, o il primo movimento, che hanno l'apparenza di salvare dai mali presenti e aggravanti. Quest'uomo non manca mai, anzi, e scaglia la prima parola, sia di restaurazione religiosa che politica, o fa qualunque altra promessa che pel momento sembra l'àncora della salvezza. Tosto vi sarà chi ripete la suggestione; i primi che l'accettano, l'esagerano, la propalano fra gli altri, la fanno correre di bocca in bocca, di pensiero in pensiero, di moto in moto; e così questa prima suggestione s'ingigantisce coll'allontanarsi dalla sorgente, si veste di una nuova serie di circostanze locali, si orna di speranze e di desiderii comuni e individuali, e diventa un pensiero fisso, come l'idea fissa dei malati di mente. Allora anche vi ha un effetto riflesso sulla persona da cui emana la suggestione; agli occhi dei suggestionati ella è un raggio divino, un uomo provvidenziale, un mito. Il popolo vi lavora su coll'immaginativa, e se ne fa un eroe, un semidio, un santo, un salvatore. Lontani di spazio, tutti i suggestionati guardano verso questo uomo, lo vedono, l'odono, lo seguono, come l'ipnotico si muove attorno al suo suggerente e lo segue.

Questo fenomeno, che non è misterioso, che è perfettamente simile a quel che avviene nella suggestione ipnotica, si svolge nell'animo del popolo anche per altre circostanze accessorie ed esteriori, quali sono la bellezza esterna di un uomo, l'apparato esteriore col quale si presenta, un segno che costantemente suol portare, un berretto singolare, un fiore, il modo di parlare, di camminare. Se si aggiunge a ciò che quest'uomo abbia persecuzioni, giuste o ingiuste, allora vi sono altre circostanze che lo rendono superiore, il sacrifizio, il martirio vero o falso o simulato.

Ma un altro fenomeno riflesso si produce nella psiche di quest'uomo che apparisce straordinario, provvidenziale; la suggestione universale, o almeno numerosissima, che egli sia tale,

gli fa acquistare la convinzione e la coscienza sicura d'essere un predestinato. Se i primi passi suoi erano ancor vacillanti, se le prime manifestazioni sue non erano ancora sicure, ora, dopo la riescita della sua suggestione, egli va più franco, fa movimenti più arditi, e promette e dispensa favori, se non in realtà, in parole; è sicuro di essere un semidio fra il popolo acclamante. Questo fenomeno non è volontario, nè effetto di un pensiero lungamente meditato, ma nasce e si svolge involontariamente e incoscientemente nelle sue prime fasi; quando giunge il pensiero riflesso e la piena coscienza dell'individuo si svela davanti a se medesimo, egli crederà al suo valore attribuitogli, come ad una realtà. Illusione strana ma vera!

Però un fatto curioso avviene nella psicosi epidemica, cioè che qualche volta quest'uomo che è causa eccitatrice del morbo, è un eccentrico, anche un uomo di poco o nessun valore. L'eccentrico è sempre sorprendente; le sue idee, i suoi atti, non coincidono sempre con quelli della comune degli uomini, ma ve ne ha che coincidono colle idee e coi desiderii di molti. Il primo effetto della manifestazione d'idee strane o audaci è una specie di *stordimento* o di *sorpresa.* Lo stordimento è un fenomeno psichico curioso; e non sarebbe molto lontano dal vero chi dicesse che esso avvicina chi lo patisce allo stato ipnotico, in quanto che produce temporaneamente una sospensione d'ogni altra attività psichica; pare si arresti il corso delle idee, delle emozioni e dei movimenti per quell'istante, e l'attenzione rimanga soltanto fissata ad un punto solo, all'idea o all'emozione suggerita. In tale stato è facile che la suggestione abbia forza più che nello stato ordinario.

Gli audaci e gli eccentrici stordiscono, sorprendono, e perciò assoggettano e vincono facilmente ; ma in questo bisogna ricordare che nelle epidemie, come in ogni stato individuale psichico, la soggezione e la conquista per suggestione implicano una privazione di resistenza, e perciò una debolezza. Nel fatto della psicosi epidemica, non v'ha dubbio, tutti i vinti sono i deboli. Da qui anche è facile spiegare l'effetto delle appariscenze sorprendenti, delle parole e dei discorsi audaci, a sorpresa, delle promesse facili, delle impressioni rapide e violente, delle rivelazioni misteriose, e di tutto quel che possa sorprendere o sgomentare per vincere l'animo altrui.

Una serie di fatti storici sarebbe incomprensibile senza la spiegazione anzidetta, o non sarebbe avvenuta senza le condizioni fondamentali trovate nella psiche umana ; e bisognerebbe espli-

carli con supposizioni più o meno accettabili. Fra questi fenomeni storici io ne sceglierò alcuni a solo scopo di corredare di fatti la mia tesi sulla psicosi epidemica. Di simili epidemie psichiche alcune sono state riferite all'impulso di sentimenti elevati e nobili; altre all'entusiasmo religioso ed anche all'ispirazione divina, e perciò magnificate; altre addirittura sono state considerate come fenomeni morbosi, come manìe del medio evo. Io comincierò da queste ultime.

Hecker, descrivendo le epidemie del medio evo, parla di una malattia terribile che nella prima metà del secolo XIV apportò una grande mortalità in Europa, sotto la denominazione di *morte nera*. Come conseguenza morale dell'epidemia mortifera spiega il nascere delle compagnie dette dei *Flagellanti*. È certo che in tale occasione fu scosso lo stato mentale delle genti, le quali, per quel timore religioso che invade sempre l'animo degli ignoranti e dei timidi, credevano che l'epidemia fosse un castigo divino per punire gli uomini dei loro peccati. Ora, fra i lamenti generali, le penitenze che molti spontaneamente s'infliggevano, surse in Ungheria prima, poi in Germania questa compagnia dei flagellanti, denominata ancora dei portacroce, i quali andavano affermando di prendere per sè le colpe di tutti gli uomini e di farne pubblica ammenda per tutti, affinchè il terribile male fosse allontanato. I flagellanti si denudavano le spalle e si percotevano con corde nodose a cui erano attaccate punte di ferro; e così facevano pubblicamente la flagellazione in mezzo alle loro preghiere ed ai loro canti speciali. Ben presto crebbero di numero, invasero le varie città di Germania, ove da principio furono ricevuti con grande entusiasmo e con grandi onori. Ma in seguito, quando il numero dei flagellanti crebbe a migliaia, e vi accorrevano persone d'ogni età e dell'uno e dell'altro sesso, fu necessaria una repressione anche coll'intervento dell'autorità ecclesiastica.

Il disordine che apportarono questi flagellanti fu grande, e nelle famiglie e nelle città, perocchè la loro vista, il loro modo di comportarsi in pubblico, o nelle piazze o nelle chiese, era così strano e così curioso, che le persone le quali accorrevano per vederli, ne venivano anche eccitate a seguirli per quella suggestione di cui ho sopra parlato. La suggestione in tal caso aveva maggiore efficacia per le condizioni d'animo in cui si trovavano le genti, e per l'esteriorità delle azioni dei flagellanti.

Ho detto superiormente che la suggestione non solo può

essere di un'idea o di un'emozione, ma anche d'un movimento. Mentre nei flagellanti, si può dire, vi fosse tutta una serie di siffatte suggestioni, perchè e vi fu suggerimento d'idee, di sentimenti religiosi, e di azioni corrispondenti come effetto delle emozioni ; in un'altra epidemia psichica, che fu classificata col nome di *manìa di danzare*, soltanto nei movimenti, senza idee o emozioni precedenti, senza che essi fossero effetto volontario di azioni pensate, si sviluppò il male che ebbe la durata di circa due secoli, propagandosi per la Germania, il Belgio, l'Olanda specialmente e in qualche luogo della Francia.

Quando la malattia era completamente sviluppata, gli accessi cominciavano con convulsioni epilettiche; coloro che ne erano affetti cadevano al suolo privi di senso, respirando affannosamente, poi saltavano su e cominciavano a ballare fra strane contorsioni; dopo cadevano estenuati, rigonfi il ventre e tutta la parte addominale fino al petto, onde si stringevano o si facevano stringere fortemente con fasce, e si facevano dare pugni e calci sul petto per rimettersi.

Molti di coloro che assistevano a questo ballo, erano presi anch'essi dal male istantaneamente. Siccome questi convulsionari andavano in truppe per le città, invadevano le chiese e le piazze, e, formando circoli, danzavano convulsivamente in mezzo agli spettatori, avvenne che il male si propagò come un'epidemia di altro genere, e il numero dei convulsionari diventò grande. La malattia fu stimata effetto demoniaco, e perciò si cercarono i rimedi negli esorcismi. Le cronache dell'epoca la descrivono con orrore, non tanto per la gravità del morbo, quanto perchè si credevano i malati invasi dal demonio. In una di queste cronache è scritto:

Ejus tempore, vid. a. d. 1375, mira secta tam virorum quam mulierum venit Aquisgrani de partibus Alemanniæ, et ascendit usque Hannoniam seu Franciam, cujus talis fuit conditio. Nam homines utriusque sexus illudebantur a dæmonio, taliter quod tam in domibus quam in plateis et in Ecclesiis se invicem manibus tenentes chorizabant et in altum saltabant, ac quædam nomina demoniorum nominabant, videlicet *Frickes* et similia, nullam cognitionem in hujusmodi chorizatione nec verecondiam sui propter astantes populos habentes. Et in fine hujus chorizatione in tanto circa pectoralia torquebantur, quod nisi mappulis lineis a suis amicis per medium ventris fortiter stringerentur, quasi furiose clamabant se mori. Hi vero in Leodio per conjurationes sumptas de illis quæ in catechismo sante baptismum fiunt, a dæmonio liberabantur.

Questo fatto, che sulle prime apparisce strano, non ha altra spiegazione che quella di una psicosi la quale si propaga per suggerimenti e per quella legge fondamentale che si è trovata nella psiche umana. Solo che in questo caso la suggestione si riferisce esclusivamente ai movimenti, movimenti però convulsivi, epilettoidi, i quali immediatamente venivano seguiti dai suggestionati involontari che assistevano al triste e strano spettacolo del ballo, detto *di S. Giovanni* e *di S. Vito*. In Italia, anche in epoche remote, questa psicosi epidemica, la mania di danzare costituiva il carattere del *tarentismo*, pel quale eravi una musica che pareva servisse a lenire gli eccessi convulsivi. Nell'epoca di cui parliamo, pare che il tarentismo sia stato limitato principalmente alle Puglie.

Chi avesse vaghezza di sapere notizie più particolari e più estese, troverebbe che simile psicosi epidemica con caratteri speciali di movimento convulsionario, è stata più estesa di quel che non sembra e per influenza religiosa specialmente ; trovasi anche adesso in Abissinia, in Egitto, in Barberia, e in molti altri paesi musulmani, e financo negli Stati Uniti d'America, nel Tennessee e nel Kentucky.

Nessuno metterà in dubbio che le due epidemie psichiche nominate siano realmente fenomeni morbosi, e come tali sono state descritte da persone competenti ; io, perciò, non aveva interesse di estendermi molto sulla loro natura e sui loro caratteri particolari. Più importante per me è il fatto di altri fenomeni che dagli storici e dai fanatici, come dai partigiani in religione ed in politica, sono stati considerati o come provvidenziali, o ispirazioni divine, o effetti di sentimenti elevati e nobili; mentre essi, per me, rappresentano tanti fenomeni speciali di psicosi epidemica, prodotta dalla suggestione d'individui, e date alcune condizioni in cui si trovano le popolazioni in una epoca storica. L'importanza dell'interpretazione di simili fenomeni si manifesta subito da sè; molte rivoluzioni sociali, molte mutazioni religiose sono avvenute per psicosi epidemica; gli storici nel narrarle non hanno veduto i momenti psicologici degli avvenimenti, e perciò hanno dato una esplicazione esteriore al fenomeno stesso.

Di tali fatti storici io ne prenderò qua e là alcuni avvenuti in diverse epoche ed in diverse circostanze, e prima di ogni altro io voglio ricordare l'origine della prima guerra servile in Sicilia sotto il dominio dei Romani ; ed ecco come la

narra uno storico siciliano, La Lumia, sulle traccie di Diodoro Siculo:

« Era l'anno 135 avanti Cristo, 619 di Roma. — Nel centro della Sicilia, nei dintorni di Enna, famosi per la fertilità della terra sin da età immemorabile, le *ville* di Romani e d'indigeni si vedevano più che altrove frequenti; e, con esse, le turbe di schiavi adoperati alle glebe e alle mandrie. In qualche colloquio alternato tra pastori su' greppi di un colle, in qualche momento in cui le stanche braccia deponessero le marre e le vanghe, e l'occhio de' custodi si sviasse per poco, nell'ora del riposo e del cibo comune, avveniva che fra tanti infelici si scambiassero querele e rammarichi della sorte comune, e si cercasse uno sfogo di confidenze reciproche. Cogli altri era un Siro della città di Apamea, appartenente alla casa di un Antigone ennese. I Sirii erano stimati la razza più paziente del mondo, e gli schiavi di quella nazione erano perciò preferiti e più accetti ai padroni. Euno (suonava tale il suo nome) passava in mezzo ai suoi confratelli per uomo pratico nell'arte magica, nelle divinazioni e negl'incanti. Lo ascoltavano assidui, e lo credevano ispirato dal cielo: ed egli veniva narrando loro i suoi sogni, poi visioni della veglia, e rivelazioni avute direttamente dagli Dei. Le parole dello strano profeta adombravano speranze di futura riscossa e di futura vendetta, cadendo in animi esasperati e apparecchiati a riceverle. I crocchi, i discorsi convertivansi a poco a poco in segrete combricole, nelle quali, riconosciuto insopportabile il giogo, approntavasi il modo e la opportunità di spezzarlo: e per molti fra i servi quella vita di ladronecci a cui aveali improvvidamente adusati l'avarizia dei padroni, quel battere in masnade il paese, portando a misurare le proprie lor forze, avea dato occasione a riflettere se, meglio che per la sussistenza di un giorno, non convenisse correr quei rischi pel definitivo riscatto. Alcuni dei prognostici messi fuori da Euno, avverandosi a caso, accreditarono gli altri di maggiore importanza che da lui si spargevano: di quelli, cui non seguiva corrispondente l'effetto (come avviene) non teneasi alcun conto. A crescere l'acquistato prestigio, Euno, nel favellare ai compagni, spirava fuoco dalle labbra, prendendo aspetto di furente ed invaso da potere superno. Quell'artificio da cerretano di piazza, ch'ei praticava tenendo in bocca una noce vuota del gheriglio, ma piena dentro di materia accensibile, pare gli ottenesse riverenza e timore fra i suoi. Raccontasi aver così Barcocheba adoperato più tardi per sedurre ed eccitare i Giudei.

« Tra i vaticinii di Euno era che la Dea Siria gli fosse comparsa manifestandogli che avrebbe regnato, ed egli giurava per l'eterne chiome di lei..... Quella predizione ripeteva ai compagni, ripeteva, con aria fra il faceto ed il matto, ad Antigone, il suo proprio padrone.....

« Le vaghe aspirazioni di comune rivolta che nel territorio di Enna correvano fra tante centinaia di tormentati e infelici, convertivansi nella casa di Demofilo (un altro possidente ennese) in risoluti e speditivi propositi. Parecchi degli schiavi di lui, indettisi insieme, furono a trovare Euno, consultandolo se permettessero gli Dei quanto eglino aveano in animo di fare.

E il buffone delle mense di Antigone, presa aria solenne, rispose co' consueti prestigi, che il permettevano sì, che il volevano, che ciascuno si tenesse ben pronto, e ch'ei medesimo si farebbe capo dell'impresa ».

E la sommossa avvenne e fu terribile; ma a me non interessa di narrarla. Solo devo far notare che il fenomeno della suggestione in questo fatto è in piena attività, ed è efficacissimo, perchè le condizioni dei servi in Sicilia, come altrove, erano insopportabili. Quando avvenne la sollevazione, i servi tratti dalla vertigine psichica commisero orrendi e sanguinosi fatti. Non è dunque per risveglio di personalità che i servi si sollevarono contro i liberi e i padroni, perchè la personalità è abolita insieme al carattere nei servi; non per sentimento di libertà essi infuriarono contro gli oppressori, perchè questo sentimento è morto per sempre nello schiavo; ma per psicosi epidemica, date le condizioni favorevoli all'epidemia ed alle suggestioni colorite da quelle strane e misteriose apparenze.

Verso il 1000 tutti credevano dovesse avvenire la fine del mondo; le cronache dell'epoca sono piene di fatti pei quali si vede come davvero l'umanità cristiana in quella grande ignoranza in cui giaceva, ispirata dal terrore religioso del finimondo, fosse invasa da una psicosi. Questo stato morboso delle menti era divenuto più grave per le circostanze terribili che accompagnarono l'epoca mostruosa, peste e fame orribile, per le quali si credeva da tutti che l'umanità dovesse finire. Ma più di tutto spaventava il terrore che si aveva del Giudizio universale che sarebbe seguito alla morte di tutti gli uomini, un sentimento orrendo, spaventoso, suggerito dai fanatici cristiani dell'epoca anteriore. Quindi avvenne che tutti gli atti, tutte le azioni erano come una preparazione alla morte imminente; e chi donava i suoi beni e si chiudeva in un chiostro, chi fondava chiese, chi dava ai poveri, chi emancipava i servi, chi faceva penitenza e ammenda dei suoi errori. Uno scompiglio simile è difficile ad avvenire la seconda volta, come è difficile a descrivere: l'umanità nelle città e nelle ville pareva in un manicomio.

Gli storici sono presso che d'accordo nel trovare in questo avvenimento un fenomeno anormale; ma invece nel susseguente trovano un fenomeno meraviglioso, ispirato divinamente, voglio dire nel pellegrinaggio a Gerusalemme e nella prima crociata per ricuperare dai musulmani il sepolcro di Cristo, quando l'uno e l'altra sono effetti di suggestioni fanatiche che produssero una psicosi epidemica. Ecco Michelet, fanatico della prima crociata, come parla: « La guerra santa risoluta in

« Francia al concilio di Clermont, predicata dal francese Pietro « l'Eremita, fu compiuta da francesi. Le crociate hanno il loro « ideale in due francesi: Goffredo de Bouillon le apre, San Luigi « le chiude. Apparteneva alla Francia di contribuirvi più di « tutte le altre nazioni ». Ed ora udite:

« Da molto tempo la scossa era cominciata. Dal 1000 specialmente, dopo che l'umanità credevasi in fine di vita, una folla di pellegrini prendeva il bastone e si poneva in viaggio, chi a San Giacomo, chi a Monte Cassino, chi ai Ss. Apostoli in Roma, e di là a Gerusalemme. I piedi portavano da sè soli... Uno della Piccardia, detto volgarmente *Coucou Piètre* (*a cucullo*), contribuì, dissi, potentemente colla sua eloquenza a questo grande avvenimento di popolo, che fu la prima crociata ». — « Il popolo minuto, destituito di risorse, ma numerosissimo (scrive Guibert), si strinse ad un certo Pietro l'Eremita, e gli obbediva come ad un padrone. Io ho saputo che quest'uomo, della città d'Amiens, aveva prima menato vita solitaria coll'abito di frate in un luogo della Gallia superiore. Si partì di là, non so per quale ispirazione; ma noi lo vedemmo allora percorrere le città e i borghi e predicare dovunque; il popolo lo circondava in folla, lo colmava di doni e celebrava la sua santità con sì grandi elogi che io non ricordo mai simili onori resi ad altre persone. In tutto quel che faceva e diceva sembrava avesse qualche cosa di divino, in modo che alcuni andavano a strappare i peli dal suo mulo per conservarli come reliquie ».

« Al ritorno dal suo pellegrinaggio a Gerusalemme decise Urbano II a predicare la crociata a Piacenza, poi a Clermont. La predicazione fu quasi inutile in Italia; in Francia si armarono tutti. Vi furono al concilio di Clermont 400 vescovi o abbati mitrati. Questo fu il trionfo della Chiesa e del popolo ».

Ma lo stesso Michelet aggiunge ancora:

« Vi fu allora uno spettacolo straordinario e come un *renversement du monde*. Si vide gli uomini avere subito in odio quel che amavano. Si affrettarono di abbandonare i loro castelli ricchi, le loro spose, i loro figliuoli. Non avevano bisogno di predicazione, si predicavano a vicenda. Vi erano quelli che non avevano nessun desiderio di partire, e si burlavano di coloro che si disfacevano dei loro beni, predicendo per loro un triste viaggio ed un più triste ritorno. L'indomani questi sprezzatori, per un movimento improvviso, davano per poco tutto il loro avere e partivano con quelli che avevano deriso. Chi potrebbe dire dei fanciulli, delle vecchie che si preparavano alla guerra? Chi potrebbe enumerare le vergini, i vecchi tremanti per l'età?... Il popolo partì senza aspettare, lasciando i principi a deliberare, armarsi, contarsi; uomini di poca fede! i piccoli non si disturbano di tutto questo; essi erano sicuri di un miracolo. Pietro l'Eremita marciava alla testa, a piedi nudi, cinto di corda ».

Se questo movimento non fu effetto di psicosi epidemica, qual altro fatto mai può dirsi insano? — E gli effetti il mo-

strarono evidentemente; basterebbe la marcia di tanto popolo imprevidente, partito senza mezzi, molestando i paesi per dove viaggiava per aver mezzi di vivere, per dimostrare che era tratto da un impulso morboso. Michaud stesso scrive:

« Au milieu de l'entraînement universel, aucun sage ne fit entendre la voix de la raison: personne ne s'étonnait alors de ce qui fait aujourd'hui notre surprise. Ces scènes si étranges, dans lesquelles tout le monde était acteur, ne devaient être un spectale que pour la postérité ».

Molti storici confermano che la predicazione di Urbano II a Piacenza non scosse gl'Italiani. Michaud scrive a proposito: « Gl'Italiani cui si diresse il Pontefice, erano dediti al com-« mercio, e le preoccupazioni mercantili non procedono insieme « coll'entusiasmo religioso; si aggiunga che l'Italia era molto « distratta da uno spirito di libertà che produceva turbolenze « e faceva trascurare gl'interessi religiosi ». Qualunque sia stata la causa o la serie di cause che impedì l'effetto della predicazione di Urbano a Piacenza, è certo un fatto che gl'Italiani erano spiriti più sani e più resistenti, e non cederono all'invasione epidemica che sovvertiva famiglia e società. Ciò io segnalo con soddisfazione.

III.

Ma ora pare che si rinnovino alcune psicosi epidemiche del medio evo, pare che avvenga una recrudescenza del male, allontanato da qualche tempo. I pellegrinaggi del medio evo avevano per circostanze esteriori determinanti la paura del finimondo, il sepolcro di Cristo preso dai Turchi, le epidemie mortifere, le carestie spaventevoli, l'ignoranza delle plebi, il fanatismo effervescente dei neofiti e dei monaci. Da qualche tempo, invece, una nuova suggestione è venuta fuori ad alterare la mente dei credenti, inducendoli al pellegrinaggio verso Roma, voglio dire la schiavitù del capo della chiesa, la soggezione dell'eterno Padre. Siccome i nuovi pellegrini non possono fare la crociata come al secolo XII, si aggruppano per far dimostrazioni ostili ai così detti carcerieri del Papa, e in omaggio al capo del cattolicismo come per consolarlo dei dolori. Ed è psicosi epidemica anche questa, come quella dei pellegrinaggi medievali; perocchè questo movimento di gente cattolica, la quale si scomoda lasciando le case, spendendo in viaggi e

donando l'obolo di San Pietro, si propaga come ogni altra epidemia morbosa che sconvolge intelletto e sentimento. Fortunatamente tali forme morbose si sono mostrate transitorie, e nel caso nostro non troppo acute; in caso diverso vi sarebbe uno sconvolgimento universale nelle famiglie e nelle nazioni. Ma ciò prova sempre che una suggestione, aiutata dal fanatismo religioso e da altre circostanze favorevoli, può mettere a soqquadro un paese ed agitare convulsivamente un popolo. E se se ne volessero altre prove evidentissime, basterebbe sapere i modi coi quali si è fatta la propaganda religiosa di ogni specie di religione, i disordini mentali e sociali apportati da essa, e gli effetti funesti e luttuosi che sono seguiti in grazia del disordine mentale epidemico prodotto in un popolo. La feroce santa Inquisizione, gli scannati della notte di San Bartolomeo, quelli delle lotte degli anabattisti, lo dicano per tutti. Se non per disordine mentale, per psicosi epidemica, questi fenomeni non si possono esplicare.

E così vedesi dai tempi più remoti fino ai nostri giorni ripetersi lo stesso fenomeno, quando specialmente uomini eccentrici o esaltati e fanatici, stordiscono e sbalordiscono le plebi, incitandole col fanatismo religioso a nuovi fatti, a nuove credenze. I profeti, San Paolo, Maometto, il Mahdi, Lazzaretti, sono esempi vivi e parlanti, e insieme a loro i Mormoni, gli Scopzi ed ogni altra aberrazione umana, che produce facilmente quella vertigine psichica, la quale si propaga lentamente o rapidamente nel popolo che si sorprende del nuovo e del meraviglioso, e lo spinge a sovvertire l'ordine sociale.

La politica, al pari della religione, benchè in gradi più miti, produce effetti analoghi di psicosi nelle popolazioni. Le cause generali sono le medesime, gli uomini che lanciano le prime suggestioni si somigliano; prendono gli uni e gli altri un'aureola di superiorità provvidenziale, si formano un mito intorno alla loro esistenza, tanto più quanto meno è nota. Un fraticello, un popolano, un generoso e modesto, che vive per sè, che non chiede nulla per sè, che apparisce immune di pecche, può essere uno dei tipi che commuovono il popolo; altro tipo è l'audace che dà a credere di possedere tutte le qualità per salvare il paese dai mali che l'opprimono. Le rivoluzioni politiche che non derivano da psicosi popolare, sono quelle che hanno lasciato effetti permanenti e utili; e colla storia delle nazioni alle mani, si possono riconoscere. Ma quelle improvvisate, senza fini ben determinati o operate nella fede

di un sol uomo, sono effetti veri ma transitorii di psicosi epidemica, sono effetti, però, disastrosi ad un paese, che possono lasciare traccia per lungo tempo.

E per non allontanarmi troppo dai nostri giorni, a me pare evidente che il boulangerismo in Francia sia realmente un fenomeno di psicosi nel gran popolo francese. Ho seguito tutte le fasi di questo morbo epidemico di carattere politico; l'ho veduto nascere e lo vedo, ahimè! svolgersi con non piccolo rincrescimento. La propagazione della psicosi è avvenuta con qualche rapidità, benchè ancora non sia matura la catastrofe. L'ignoranza delle leggi psichiche l'ha fatta aumentare più acutamente; e non v'ha dubbio che Boulanger, quest'uomo di nessun valore, che oggi con una suggestione, che apparisce sia l'unico farmaco per liberare dai mali interni il bel paese, la revisione della costituzione, giungerà a comandare la Francia, se improvvisamente non verrà meno. I francesi, anche molti di sentimenti politici opposti, si lasciano dominare da un tal suggestionista, perdendo ogni controllo volontario su di sè stessi, come se fossero in momenti di crisi.

Anche in Italia vi è stato in tempi recentissimi qualche effetto di psicosi epidemica, parziale fortunatamente. Io vorrò ricordare quella che avvenne sotto l'influenza di Pietro Sbarbaro, di cui un'ultima traccia si vide a Roma nell'ultima elezione politica; ma era un residuo incalcolabile. Quest'uomo, che colla vivacità e coll'audacia inconsulta di un nevrotico, aveva assalito molte persone elevate nella gerarchia politica, aveva sorpreso coloro che non solo mancano di coraggio comune, ma anche della franchezza. La personalità di quest'individuo parve una meteora luminosa, mentre non era che un fuoco fatuo; fu creduto dottissimo e di grandi idee, quando nei suoi libri stampati in tempi di calma relativa della sua mente non trovasi un'idea nuova o un concetto originale. Bastò però a sconvolgere qualche ceto di persone in molte città italiane, e la psicosi pareva diventasse grave, quando vi fu un collegio che lo elesse deputato. Ma l'Italia non mi pare il paese ove le psicosi epidemiche di questo genere possano allignare; in ogni tempo ed in ogni occasione ve ne è stato un principio, ma lo sviluppo del male non è avvenuto, se alcuna ve n'è stata delle psicosi, è rimasta limitata e parziale.

Voglio terminare ora colla psicosi che apparentemente non è epidemica e che sembra invece un fenomeno individuale,

quello che si riferisce al suicidio ed alla criminalità. Ormai è notissimo il fatto che, dato e conosciuto un caso di suicidio sotto certe condizioni e circostanze, ne seguono altri a brevissimi intervalli, simili nel modo e nella forma; avviene così egualmente per alcuni delitti. Si è tentato di esplicare il fenomeno coll'esempio, col contagio e simili congetture; ma è la psicosi epidemica che lo esplica, anzi questa, quando ha presa nei suicidi e nei criminali, dimostra evidentemente che i vinti dal male sono gl'individui di nessuna o di debole resistenza: fenomeno analogo a quel che accade nelle epidemie mortifere, ove i più deboli soccombono, resistono i più forti.

Roma, 16 dicembre 1888.

Prof. GIUSEPPE SERGI.

RIVISTA GENERALE

SVILUPPO DELLA FILOSOFIA NATURALE NELLA CHIMICA (*)

La restaurazione della scienza rivelatrice del vero non fu effetto istantaneo di una scoperta o di una nuova teoria; fu evoluzione lenta per quanto costante, fu l'immanenza dello spirito classico, che discende dalla tradizione greco-latina, cui s'era sovrapposto lo spirito medievale; e a poco per volta, dal lungo contrasto, quello spirito classico uscì trionfante e signoreggiò il pensiero dell'uomo.

Le scoperte e le opere di Galilei, Bacone, Cartesio, Leibnitz e Newton già additano la via da seguirsi per esplorare i segreti della natura. La fisica sperimentale nasce ben tosto; e Boyle ci dà la definizione di corpo semplice od elemento; ci dà del pari l'essenziale legge delle relazioni fra pressione e volume di gas, legge che tanto dipoi contribuiva allo studio della materia. La scienza acquistava così un gran numero di fatti nuovi e di scoperte. Ma non si era tenuto conto dell'influenza dell'aria nelle reazioni chimiche. Era riserbato al genio di Lavoisier di elevare alla natura il gran monumento della teoria della combustione e di stabilire il gran principio della conservazione della materia, che nulla si crea, nulla si strugge. Da quel momento la Chimica, che fra le scienze della filosofia naturale è appunto quella che può pervenire agli elementi ultimi delle cose, entra nel campo positivo. La bilancia di Lavoisier detronizza la teoria flogistica di Stahl; i lavori di Glauber, Wenzel, Richter, Bergmann, Proust e Dalton dànno origine alle due leggi fondamentali della Chimica: quella delle proporzioni definite e quella delle proporzioni multiple.

Nel 1807 l'inglese Dalton, ad interpretare i fatti acquisiti intorno alle combinazioni chimiche, evocò l'ipotesi atomica di Leucippo e Democrito, di Epicuro e di Lucrezio. — Così la scienza moderna si ricongiungeva nei suoi primi elementi a quelli già stabiliti dalla sapienza antica. La teoria atomica dell'universo veniva confortata dall'ipotesi di Avogadro, ipotesi, che oramai confermata per gli studi sui gas e pei calcoli di Clausius e Krönig, si è fatta legge. — Come conseguenze necessarie dell'ipotesi atomica, noi possiamo considerare la legge di Dulong e Petit sui calori specifici; quella di Mitscherlich sull'isomorfismo, quella di Faraday sui rapporti che passano tra i pesi dei corpi decomposti e le quantità d'elettri-

(*) Estratto dal Discorso letto dal prof. G. Mazzara per l'inaugurazione dell'anno accademico 1888-89 nella R. Università di Parma.

cità necessarie alla decomposizione, quella di Kirchoff sull'eguaglianza del potere emissivo ed assorbente; ed infine quella recente di Mendelejeff, la quale abbatte del tutto la teoria degli equivalenti.

Il concetto atomico non conta oramai che gli ultimi oppositori, che, non contenti della indipendenza che Wurtz fa rilevare fra l'ipotesi atomica e le leggi che la confermano, vogliono considerarlo o come un'astrazione metafisica o come inutile o dannoso nelle ricerche della scienza. Tralasciamo di parlare di coloro che fuori del campo scientifico ripetono mai sempre i sillogismi della scolastica, e di quegli altri che dichiarano assurde tutte le teorie che il loro cervello non comprende. Non vi parlo neppure di quelli ancora che credono la chimica consista nella conoscenza di fatti non collegati fra di loro, bandendo ogni speculazione e principalmente le considerazioni atomistiche.

La Chimica nelle Università non si può insegnare, certo, fermandosi ora sul solfato di calce ed ora sul jodoformio per interessare lo studente di matematica o quello di medicina. — Nello studio delle scienze naturali, specialmente della chimica e della fisica, la teoria non è solamente utile, ma è indispensabile: essa è il faro che ci guida verso l'ignoto, e ci permette di camminare fra le tenebre senza scosse e senza scoraggianti fermate. Più delle proprietà isolate dei corpi, che riescono nella pratica di una utilità secondaria c'interessano i metodi d'investigazione e di speculazione, ossia il metodo della ricerca. E questo metodo, dice Billroth, è sempre lo stesso, sia che si abbia davanti una rosa fiorita, un vigneto malato, un coleottero splendente, l'intestino di un maiale, la milza di un leopardo, la penna di un uccello, il cervello di un filosofo o di una principessa isterica.

Fra i preziosi vantaggi, che niuno può ormai disconoscere fornitici dal concetto atomico, non posso non accennare alla teoria dell'atomicità o valenza degli elementi, la quale, permettendoci di costruire le così dette formole di struttura, ci rileva il concatenamento degli atomi nelle molecole. Tutte le riproduzioni naturali realizzatesi in questi ultimi anni; i grandi lavori fatti nella serie aromatica hanno preso lo inizio dallo studio della costituzione di questi corpi, e sono frutto della teoria dell'atomicità. E questa via fortunata ci fa sperare che fra pochi anni ci possiamo esentare dal coltivare il *papaver somniferum* o la *stricnos nux-vomica* per avere la morfina o la stricnina; come oggi ci possiamo esentare dalla coltura del *conium maculatum* per avere la conina. La realizzazione di queste sintesi ha tolto dalla scienza quell'assoluta divisione che esisteva fra chimica organica e chimica minerale. La materia che erra nello spazio dei cieli è pur quella che nuota nella profondità dei mari, e la materia che crea l'essere inanimato è pur quella che pensa nel cervello dell'uomo.

Quaranta anni fa, l'illustre Gerhardt così scriveva: « il chimico fa tutto l'opposto della materia vivente; esso brucia, distrugge, opera per analisi; la forza vitale solo opera per sintesi. La teoria dell'atomicità, rivendicando ai chimici la forza vitale, ha permesso di preparare anche una moltitudine di sostanze che non si trovano nell'organismo delle piante e degli animali ».

Qualcuno taccia forse di fantasia troppo immaginosa il de Lanessan

che, nella sua introduzione alle opere complete di Buffon, domandandosi della materia vivente, così si esprime: « I componenti della materia albuminoide, che costituisce la parte fondamentale del protoplasma, ci sono noti, nulla perciò si oppone a che noi possiamo pervenire a conoscerne la costituzione chimica. Lo studio dei prodotti di decomposizione dell'albumina ci fa già supporre che sia un prodotto di condensazione dell'aldeide asparaginica; come quelli di decomposizione della gelatina ci fanno credere sia questa un prodotto di condensazione dell'amidoacroleina. La sintesi della lecitina, che è una delle parti costituenti il sistema nervoso, ci è arra sicura che noi otterremo anche la cerebrina, l'emaglobina o la nucleina ».

Solo colui che queste dottrine maledice perchè le ritiene nuove e più pericolose eresie, può studiarsi ancora di considerare la vita come una forza differente da tutte le altre forze naturali, sostenendo ancora che le vitali soltanto sono capaci di produrre sostanze dotate di potere rotatorio. Ciò potevasi ammettere sino al 1873, quando Pasteur scriveva: La produzione dei corpi a potere rotatorio è subordinata all'intervento dei fenomeni della vita, e sfugge all'azione del chimico che dispone unicamente delle forze della natura morta. Ma dopo i lavori di Jungfleisch, Duppa ed altri, lo stesso Pasteur, dieci anni dopo, alla Società d'Incoraggiamento di Parigi, era costretto ad esclamare: quest'ultima barriera anch'essa è stata rovesciata.

Ma dove ci condurrà questo rapido progresso della Chimica intorno al problema dell'essere? La mente umana nega la sua prima facoltà ponendo innanzi a sè dei limiti. Quante volte questi limiti furono rotti e sorpassati? Bunsen e Kirchoff, coll'analisi spettrale, non distrussero la dogmatica asserzione del Comte che diceva: noi non conosceremo mai nulla intorno al sole . . . . ?

Principale scopo della chimica non è quello solo di combinare gli atomi, e di imitare la natura; essa ne ha degli altri di ordine più elevato.

Lo spirito umano, non contento di aver indagato il peso, la velocità ed il movimento degli atomi e delle molecole, osò e volle anche conoscerne le distanze e le dimensioni. In quel mondo invisibile, ove la diretta sperimentazione non è possibile, la chimica, scienza dell'atomo, chiama in soccorso la fisica, scienza della molecola. Ma il problema è arduo e queste due scienze sorelle non possono da sole risolverlo ; e bisognò intervenisse la meccanica scienza delle masse. E il segreto in cui si avvolgono le particelle invisibili fu aperto allo sguardo indagatore della scienza, e per opera principalmente di Daniele Bernouilli, Clausius, Maxwell, Thompson e di altri, esse mostrano le loro dimensioni, mostrano le loro distanze.

Quest'armonia dei vari mezzi nella ricerca non si spezza, anzi si rafforza ; l'avvenire della chimica riposa nella teoria dinamica; la psicologia diventa una branca della fisiologia, la fisiologia un capitolo della chimica e la chimica un'applicazione della meccanica. La bilancia ed il calcolo saranno i due fari che illumineranno il mondo.

L'unità dell'essere è ormai confermata da tutta la scienza; e l'unità della forza non è più una vaga astrazione dello spirito, ma si dimostra sperimentalmente sia nella sua qualità che nella sua quantità. Perchè dunque la materia non altrimenti che della forza non si può ridurre ad unità?

Nel 1868, un chimico russo, Mendelejeff, scopriva la legge delle relazioni fra i pesi degli atomi e le loro proprietà fisiche e chimiche. La nuova legge periodica non solo ci dimostra le proprietà dei corpi, ma ci descrive anche gli elementi che esistono, pur non conoscendoli ancora, ed il loro numero. Teoria completa per valore scientifico: giovandosi di essa Mendelejeff previde l'esistenza di un metallo e ce ne diede il peso atomico e i caratteri fisici e chimici.

Alcuni anni dopo, la divinazione del chimico russo veniva constatata mercè l'esperienza da Lecoq de Boisbaudrant, il quale, nel nuovo metallo, il gallio, che egli scopriva, rinveniva tutte le proprietà che erano state prevedute e descritte da Mendelejeff. Ma anche Lecoq de Boisbaudrant non era condotto dal caso alla sua scoperta. Egli, partendo da considerazioni differenti, prevedeva l'esistenza del nuovo metallo, e dopo dieci anni di lavoro indefesso dava realtà ad un concetto che prima appariva tutto astratto.

La legge di Mendelejeff non ci fa più, senza cadere nell'assurdo, considerare i corpi semplici come enti distinti e completamente separati; essa che apre un nuovo e vasto campo di ricerca, appoggia validamente l'idea dell'unità della materia, la quale è distribuita in un modo differente nei diversi atomi. Non l'ipotesi di Prout, che assegnava all'idrogeno la dignità di materia primordiale, ma la sua idea fondamentale viene così a rivivere.

Ora, come conciliare l'ipotesi dell'unità della materia con quella delle particelle indivisibili? Un fluido elastico riempie tutto lo spazio; la materia non è altro che le porzioni di questo fluido animate da movimenti vorticosi. Ogni porzione è distinta dalla massa intera e da tutte le altre, non per la sua essenza, ma per la sua massa ed i suoi movimenti; qualità che essa conserverà eternamente.

Questa rappresentazione dinamica della materia incontrerebbe delle serie obiezioni se le brillanti ricerche di William Thompson non dimostrassero che nei diversi modi di movimento, di cui può essere animata una limitata porzione di fluido elastico, ve ne sono di quelli non suscettibili di modificazione. L'illustre scienziato inglese ha trovato questo carattere di immutabilità negli anelli turbinanti o vortici, di cui le proprietà sono state poi studiate da Helmholtz.

Così questo concetto dinamico della materia informa di sè tutta quanta la moderna filosofia naturale. Anzi, si può affermare in esso tutte le tendenze del pensiero filosofico. Proposto dapprima dall'ipotesi di Cartesio ebbe con sè l'acuto ragionare del Kant, e le vaste sintesi dell'Hegel; si giovò poi delle idee dinamiche di Schelling, del positivismo di Spencer e della filosofia monistica di Haeckel.

Dappertutto noi troviamo moto. Il calore è moto; la luce è moto. Il moto, discontinuandosi nei suoi gruppi, dà le proprietà ai corpi. Le impressioni e le sensazioni che fanno nascere in noi l'idea dei corpi sono conseguenza dei movimenti. È moto ogni vitale energia dell'organismo. Fuori di esso gli affetti, i sentimenti, il pensiero stesso dell'uomo sarebbero impossibili.

G. Mazzara.

RIVISTA ANALITICA

Genesi e Funzione delle Leggi penali di ANGELO VACCARO. — Ricerche sociologiche. — Roma, F.lli Bocca, 1889. Un vol. di pag. 238.

La letteratura del diritto penale, sia nel ciclo delle vecchie scuole, sia in quello della nuova, offre questo fenomeno singolare, che ogni suo scrittore, anche occupandosi di soggetti particolari, vuol risalire alle origini, e vi si inoltra e vi rifruga fino a trovarvi una sua opinione personale, che adotta come principio fondamentale, e propugna contro tutte le altre. Non abbiamo certo in animo di biasimare questa tendenza. Nei penalisti speculativi essa si spiega con l'indeterminatezza del loro campo di ricerca, negli altri si scusa con la titubanza di chi incomincia e non ha ancora trovato il proprio equilibrio stabile. Notando il fenomeno, non contestiamo a nessuno il diritto di pensare col proprio cervello, e all'autore di questo libro meno che agli altri, poichè in fine egli si presenta nel torneo armato di un corredo di fatti veri e coerenti, che danno forza ai suoi argomenti e vitalità alla sua tesi.

La criminologia dev' essere trasportata sul terreno della sociologia e della storia: ecco il punto di partenza da cui muove il Vaccaro. La genesi e la funzione del diritto penale costituiscono un problema tutto sociologico, che l'antropologia non è in grado di risolvere da sola. I classici della nostra giurisprudenza hanno rare volte cercato di battere questa via, ma sempre prendendo il falso cammino della vecchia *histoire-bataille*, travisatrice famosa della verità. Gli antropologi non vi si sono incamminati ancora, ma certo lo faranno trascinati dalla necessità inerente ai loro metodi. Se ciò avverrà, la storia, dice il Vaccaro, raddrizzerà molte idee fallaci di tutte le scuole, e rettificherà qualche concetto di quella stessa criminologia positiva, alla quale tuttavia egli dimostra tanta simpatia da potersi benissimo considerare come un suo seguace.

Lasciando da parte la storia ad *usum delphini* che si riassume nell'apologia di un uomo o di una casta, e cercando di penetrare nell'intimità delle epoche storiche, senza curarci delle esteriorità e delle amplificazioni retoriche, vediamo a che cosa si riducono i fasti, gli eroismi, le virtù cittadine, i rovesci e i concetti giuridici dell'evo antico e medio e moderno in tutti i paesi. Le repubbliche che più ammiriamo furono tiranniche oligarchie; nella stessa Atene vivevano e soffrivano migliaia di schiavi; dappertutto questi ultimi superavano di gran lunga per numero la popolazione libera. Altrove la schiavitù era stratificata per caste, di cui l'inferiore era in balìa della superiore, finchè si arrivava a quella che era sfruttata ad un tempo da tutte. Il civismo magnificato dagli storici del tempo e accettato come moneta di buona lega dai posteri era vantaggioso ed encomiabile solo dal punto di vista della classe dominante; per la maggioranza degli oppressi si risolveva

in un raddoppiamento di tirannide e di dolori. Odio di schiavi maltrattati e crudeltà di vincitori parassiti: ecco le due manifestazioni con cui si spiegò nella storia il preteso organismo sociale.

In presenza a questi fatti, siano pur naturali, necessari ed anche benefici, se si vuole, come si fa a sostenere che la Società sia un organismo, o che tale sia lo Stato, e che la pena costituisca la funzione difensiva della Società? Un organismo suppone l'armonica e solidale attività di tutti gli organi a vantaggio comune, ed una Società dove non sussiste che l'antagonismo più crudo di sentimenti e d'interessi, non ha nulla di comune con un organismo. In tali condizioni, le pene sancite dai Codici non sono che un mezzo per la classe dominante a meglio dominare; il loro peso cade tutto sui vinti, sulla plebe, sugli indigenti, sul ceto contadino ed operaio, a seconda dei tempi e dei luoghi. Talvolta non esistono pene, tanta è la sicurezza e noncuranza del sovrano, a cui non mancano nè servi, nè soldati per quanto questi si distruggano fra di loro. E prima che il ministero penale si estenda alla casta signoreggiante conviene che un pericolo, sorto dal di fuori o dal di dentro, ne minacci la coesione e renda necessario un mezzo artificiale di concordia. Tutte le leggi sono dunque nella loro origine eminentemente politiche, e non sociali, nè, meno ancora, morali. Se a quelle leggi si associa più tardi un sentimento etico che ce le assimila, e ce le fa apparire eque e naturali e imprescindibili, ciò avviene per abitudine e non perchè quel sentimento abbia preceduto ed inspirato gli atti diversi, mercè dei quali gli uomini eseguirono o subirono le leggi.

Efficace correzione a questo ufficio eminentemente conservativo delle leggi, sono la guerra civile e la guerra esterna. Dove la schiavitù è più viva, ivi la discordia intestina è più vivace, e la vittoria in guerra più dubbia. I dominatori cadono nell'alternativa o di vedere gli schiavi allearsi ai nemici esterni o di far loro concessioni per procacciarsene il sicuro concorso; fuori di quest'alternativa gli uni e gli altri corrono il pericolo di cadere nella schiavitù del nemico vincitore. O sono le discordie della casta signoreggiante che suggeriscono al più ambizioso di puntellarsi sulla plebe contro i propri eguali con lo scopo di restringere l'oligarchia e ridurla a governo di un solo. Sotto questi diversi aspetti non manca dunque un certo continuato ed inconscio progresso verso l'equità e l'interesse generale, ma è un progresso tutto relativo. Sono sempre le minoranze che comandano alle maggioranze, e le smungono e le schiacciano, valendosi dell'astuzia, del sentimento religioso, della tradizione e delle leggi penali. Soltanto le proporzioni numeriche delle classi dirigenti vanno lentamente crescendo nell'evoluzione dei governi verso le forme democratiche. E con questo va rendendosi sempre meno particolare l'interesse politico da cui è inspirata la legislazione, ma non così che scomparisca ogni traccia di distinzione tra sfruttati e sfruttatori. Nella stessa America la politica e le leggi, civili e penali, sono una manipolazione di due o trecentomila mestieranti.

Questo fosco quadro non manca di linee vere. Ma, francamente, la sua tinta generale ci sembra alquanto forzata, perchè, come vedremo, non racchiuda che una parte e non la maggiore, nè la più interessante della criminologia.

Intanto, il male immediato delle classi inferiori è forse la preparazione necessaria del loro bene avvenire; ed in ogni caso esso è minore di quel che apparisce, perchè agli oppressi manca la coscienza della propria miseria. D'altra parte, il rapporto parassitico, che permette ai vincitori di vivere à spese dei vinti, torna in ultimo, pare a noi, a vantaggio di questi dal momento che l'abuso della vittoria spinge i vinti a reagire. Di più, i progressi intellettuali, che l'abbandono del lavoro materiale rende possibili nei dominatori, si propagano e si riverberano sui dominati, i quali acquistano in tal modo la consapevolezza della propria condizione, e apprendono i mezzi per escirne. Infine la storia dimostra che le rivoluzioni, di pensieri e di fatti, partono quasi sempre dall'alto: Mirabeau era un conte e Carlo Marx un borghese. Strumenti inconsci di questi progressi, anche le leggi penali, se pure sono politiche ed egoistiche nell'intenzione di chi legifera, riescono poi sociali ed etiche nei loro effetti ultimi ed impreveduti.

Del resto, anche gli organismi più evoluti ed armonici hanno i loro paria. Il cervello, per quanto ne subisca inavvedutamente l'influenza, è il tiranno di tutti gli altri organi, di cui regola a suo talento le funzioni e la nutrizione. Nello stesso corpo umano si possono ravvisare servi i muscoli, e vittime, i visceri, coi quali il cervello impegna le sue battaglie od è costretto a patteggiare le sue rinuncie. Poco più di un chilogramma di materia sovrasta ad altri sessanta, di cui può condannare una parte a fatiche eccessive od incongrue, ad atrofia, a degenerazione, mentre con una determinazione suprema e per puro capriccio proprio, non gli è negato persino di trascinare a distruzione totale tessuti ed organi inconsci, come Sardanapalo che con se stesso vota schiavi e ricchezze al rogo comune. Il corpo sociale non è dunque il solo a rappresentare la disarmonia e la prepotenza di una parte o di un organo su tutti gli altri.

In ogni modo, senza voler troppo insistere sulla giustezza del paragone che fa della Società un organismo, notiamo la negazione del Vaccaro, secondo la quale è falso che le leggi mirino all'utilità generale, per quanto siano egualmente necessarie e naturali. Il delitto, a tenore di questa negazione, sarebbe una conseguenza dell'ordinamento politico. Ma non già come si potrebbe credere e come sostengono i socialisti, fra cui il Turati, perchè le cattive leggi creino le giuste ribellioni; bensì perchè in grazia a quell'ordinamento politico nasce il rapporto parassitico fra i diversi gruppi sociali, e con esso la degenerazione comune dei vinti e dei vincitori. L'iniqua distribuzione del lavoro e dei godimenti genera la decadenza di tutti, la corruzione dei gaudenti inoperosi, e l'abbrutimento dei soffrenti estenuati dalla soverchia fatica. Con la degradazione si accompagna l'incapacità di adattarsi all'ambiente, e quindi la delinquenza.

Il delinquente non sarebbe dunque che un degenerato pericoloso, la cui perniciosa attività si spiega del pari in alto ed in basso della scala sociale, variando solo nella forma, nel senso che fra i ricchi assume parvenze più miti e non di rado si rende latente. Non conviene aggravar la mano su questi ammalati (?), dice il Vaccaro: il loro pervertimento nasce dalla debolezza nervosa dei loro progenitori, e dal cattivo assetto sociale. Bisogna

dunque isolarli, correggerli, e soprattutto impedire, con una savia profilassi, che il processo di dissoluzione si propaghi alle generazioni successive.

Ora, per arrivare a questa conclusione, il Vaccaro poteva tenere più spesso presente il concetto di Enrico Ferri sui sostitutivi penali, e ricordare le proposte d'indole sociale che la nuova scuola ha, per mezzo suo, assai nettamente intavolate nell'intento di prevenire il delitto. Del resto, per esprimere sinceramente il nostro avviso, dobbiamo dichiarare che ci sembra infondato ed infelice il concetto di collegare in un rapporto di dipendenza necessaria la degenerazione da un canto e le condizioni sociali dall'altro. Crediamo in altri termini che l'indigenza, il cattivo esempio e i pregiudizi sociali possano determinare il delitto per sè medesimi anche in persone non degenerate; e d'altra parte non vediamo il motivo per cui si debba incolpare la Società od il rapporto parassitico, di cui il Vaccaro esagera tanto l'importanza, di ogni processo degenerativo. Vi sono rei d'impeto, ladruncoli innocui, truffatori intelligenti, nei quali sarebbe vano cercare qualsiasi traccia di degenerazione fisica o morale, e che pertanto non hanno alcun rapporto di somiglianza coi nati al delitto. E parimenti non si può negare che anche nelle Società meglio costituite vi saranno sempre degenerati, poichè non vi è ordinamento politico o sociale che possa salvaguardare i cittadini dai traumi del capo, dalle malattie infantili, dagli accidenti della vita intrauterina, dall'alcoolismo e dalle altre innumerevoli cause di degenerazione, che danno luogo alle nevrosi e alla delinquenza senza che nessuno vi abbia la menoma colpa.

Non vi è dato d'antropologo, nè preconcetto di filosofo che valga a identificare fra di loro manifestazioni evidentemente diverse quali sono i diversi tipi della criminalità. Tra il delinquente per passione, quello per occasione e quello per costituzione esistono linee di distinzione troppo rigide e naturali, perchè si possa subordinare ad un solo concetto generale tutta la criminologia. La sociologia potrà impadronirsi della delinquenza d'occasione, studiarne le cause e proporne i rimedi; ma la criminalità impulsiva del degenerato si manifesterà egualmente in qualunque ambiente sociale con la necessità e costanza dell'atto reflesso, e perciò apparterrà esclusivamente alla clinica ed all'antropologia. Piuttosto che alla ricerca di una metafisica unità del delitto sarebbe meglio che i criminalisti continuassero a rivolgere i loro sforzi allo studio psicologico e clinico dei singoli delitti, che sono varî nella forma e nelle cause come le malattie. Siamo persuasi che con tale studio si differenzieranno sempre più i diversi tipi di delinquenti già tracciati dai criminalisti antropologi, e che intorno a ciascun tipo criminale si raccoglierà un insieme speciale di dati antropologici, clinici e psicologici, fondati sopra un' eziologia speciale e inspiratori di una forma speciale di profilassi o di repressione. Ogni concetto collettivo sulla delinquenza non può essere che prematuro prima di un tale studio, mentre a studio compiuto la moltiplicità delle forme di delinquenza lo renderà sempre più difficile e forse impraticabile. Ma ciò non toglie agli obbiettivi della moderna criminologia antropologica, o sociologia criminale che si voglia chiamarla, la loro grandezza e la loro innegabile utilità. E. Tanzi.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

FERREIRA-DEUSDADO A. MANUEL. — ENSAIOS DE PHILOSOPHIA ACTUAL. — Lisboa, Tip. Eduardo Roza, 1888, un vol. in-18° leg. di pag. (VIII)-288.

Fino ad oggi, ci scrive l'Autore, il Portogallo non ha avuto rappresentanti d'altri sistemi filosofici moderni che non fossero l'eclettismo di Vittorio Cousin e il positivismo di Augusto Comte. Egli invece con questo suo volumetto, che riunisce parecchi saggi pubblicati nella « Revista de Educação e Ensino », tenta introdurre nel suo paese le idee della scuola neocriticista. E i saggi vertono quasi esclusivamente sulla psicologia, della quale espone dapprima i processi di indagine che divide in introspettiva e sperimentale (Cap. I), poi studia le relazioni con la biologia, paragonando l'istinto e l'intelligenza (Cap. II). Seguono un lungo articolo sulla filosofia della religione (Cap. III), un richiamo dei dati più importanti della psicologia criminale e morbosa (Cap. IV), e un riassunto delle idee avanzate dalla scuola del Charcot intorno alla fisio-psicologia del linguaggio e dell'afasia (Cap. V). Il libro si chiude con un capitolo storico-critico sulla filosofia contemporanea e sopratutto sulle tre dottrine dell'Evoluzionismo, dell'Associazionismo e del Neo-kantismo (Cap. VI).

L'Autore si dimostra in possesso di una buona cultura filosofica, e se non si potranno trovare nel suo volume concetti nuovi ed originali, vi si rinverranno almeno quelli degli altri scrittori esposti con esattezza e ricchezza di dati. In sostanza, egli dichiara l'Associazionismo e l'Evoluzionismo inferiori, sotto il punto di vista filosofico, al Neo-kantismo o meglio al Neo-criticismo di Renouvier, verso il quale non nasconde le sue simpatie. Del positivismo afferma che è troppo dogmatico (p. 240); dell'Evoluzionismo che è seducente, ma che lascia irresoluto il problema della ragione intima dei mutamenti progressivi (p. 260); e del Neo-kantismo renouvierano, da lui prediletto, che se non riesce a farsi popolare è perchè « le forme del pensiero che analizza e i principii trascendentali che indaga sono inaccessibili agli spiriti incolti e alle menti insufficienti, ciò che non avviene al materialismo volgare » (pag. 276). Conclusione e giudizio che parranno intolleranti e irriverenti, e che, se non altro, dimostrano la sincerità di convinzioni del Ferreira-Deusdado.

VON ANTAL G. — DIE HOLLAENDISCHE PHILOSOPHIE IM NEUNZEHNTEN JAHRHUNDERT. — Utrecht, C. H. E. Breijer, 1888, un vol. in-8° gr. di pag. 112.

In causa della lingua ben poco diffusa nel resto d'Europa, la letteratura filosofica e scientifica dell'Olanda ci è quasi del tutto sconosciuta. L'Antal tenta rimediare a questo isolamento della sua patria, compilando in tedesco

una rapida ma precisa rassegna del contributo pagato dai filosofi Olandesi del nostro secolo ai progressi della filosofia. Comincia col ricordare le opere di coloro che si occuparono del kantismo, e ne emergono i nomi di Paul Van Hemert, Le Fevre, Kinker, Schröder, Van Heusde, Nieuwenhuys, Van Limburgh-Brouwer, che presero parte attivissima nelle discussioni sull'idealismo e sul criticismo. Comparvero poi il celebre alienista Schröder van der Kolk (1797-1862) che ebbe nella creazione della psicologia odierna un posto così segnalato, e Cornelio Opzoomer (n. 1822), ingegno originalissimo che a soli 24 anni (1846) si mostrava capace di trattare con nuove vedute il grave problema della conoscenza. Stanno fra i suoi allievi: S. Hoekstra, difensore dell'indeterminismo; Van der Vijk indagatore acuto dei rapporti fra la filosofia e la scienza (1864); e Pierson professore di estetica ad Amsterdam. Fra i contemporanei: L'Ange Huet rappresenta in Olanda il positivismo e lo Spruyt la filosofia schopenhaueriana, studiata profondamente anche dallo Scheffer. Uno dei rari filosofi che si siano schierati in favore dell'incosciente hartmanniano è il Bolland di Batavia, mentre il Land di Leida, il Kinkel, il van Voorthuysen (morto ora è poco nella verde età di 33 anni), tengono alzata la bandiera del neo-kantismo. Buone ricerche storiche sullo spinozismo ci han dato il Van Vloten (1877), il Lotsy, il Van der Vijk, il Gunnine, il Van der Linde, il Betz, ecc. La scuola teistica di Fichta ed Ulrici conta fra i suoi il prof. Doedes di Utrecht, mentre le relazioni fra teologia e filosofia sono investigate da Van Oosterzee, De Groot, Pareau, Cramer, Th. Van Velzen ed altri. Vivissima è l'attenzione rivolta dagli studiosi olandesi alla storia filosofica della religione: i nomi di Thiele, Kuenen, Rauwenhof, Hugenholtz, Lamers, e simili, sono forse i più conosciuti fuori dei confini della loro patria. Lavori pregevoli di storia della filosofia hanno dato Duker, Ritter, Grovemann, Was, Vitringa (autore d'un buon manuale). Finalmente nel campo delle psicofisiologia e psicofisica nessuno ignora le scoperte del celeberrimo Donders, ma non bisogna trascurare gli scritti e le indagini di Liernur e Kollewijn, e la *Logica* di Polak. L'Autore conclude la sua rassegna col citare persino i lavori degli spiritisti olandesi Rose, Riko, Roorda van Eijsinga, per cui si può dire che nulla ommette per istruirci intorno alla attività dei suoi concittadini. Di questa sua diligenza è giusto che gli si dia merito e lo si lodi.

BRASCH MORITZ. — Die Welt und Lebensanschauung Friedrich Ueberwegs in seinen gesammelten philosophisch-kritischen Abhandlungen. — Leipzig, G. Engel, 1889, un vol. di 34 fogli.

Il nome di Federico Ueberweg è uno dei più conosciuti nella letteratura filosofica moderna. Non solo i suoi trattati generali (*Grundriss zur Geschichte der Philosophie* e *System der Logik*) hanno avuto l'onore di parecchie edizioni in Germania e di una larga diffusione al di fuori, ma si può anche affermare che fino alla sua morte, avvenuta ora è poco, egli esercitò una decisa influenza nel campo del criticismo tedesco. Nessuna questione importante di metafisica e di gnoseologia fu durante gli ultimi sedici anni dibattuta,

che egli non vi prendesse parte attivissima, sempre distinguendosi per la profondità e chiarezza delle idee. Possedeva una coltura estesissima, ed un'acutezza straordinaria d'ingegno; e perciò fu più specialmente adatto all'ufficio di storico e critico della filosofia. Non si legò a nessuno dei sistemi dominanti, ma libero d'ogni vincolo con essi seppe giudicarne con equità di animo e con severità di metodo. Tuttavia non si limitò, come fanno tanti altri che seguono il così detto indirizzo criticista, a distruggere gli altrui edifizi senza pensare a raccogliere i materiali per un sistema che gli fosse personale. L'Ueberweg non ha scritto, è vero, nessun'opera sistematica ove fossero consegnate le sue idee intorno al problema cosmico e al problema della vita: ma qua e là sparsi nei suoi lavori o nelle effemeridi filosofiche egli ci ha lasciato, per così dire, i diversi brani del lavorìo sintetico del suo pensiero. Il punto di vista che raccoglieva le maggiori sue simpatie era quello che i Tedeschi chiamano « *Idealrealismus* » e al quale si legano anche i nomi di Federico Schleiermacher, Adolfo Trendelenburg, Beneke, Enrico Ritter ed altri autorevolissimi pensatori indipendenti.

Lo scopo del dott. Maurizio Brasch è stato per l'appunto di riunire e coordinare sistematicamente le diverse opinioni manifestate dall'Ueberweg intorno ad una possibile sintesi filosofica. Il volume si apre con la biografia dell'Ueberweg, cui seguono diversi suoi saggi, articoli e scritti, divisi in quattro gruppi: I. Logica, Gnoseologia e Metafisica; II. Matematica, Filosofia scientifica e Psicologia; III. Etica; IV. Conferenze sul Jacobi e sullo Schiller. Il libro riesce così un omaggio alla memoria dell'illustre scrittore ed un contributo importante alla storia della filosofia tedesca contemporanea.

SCIENZE STORICHE

PARLAGRECO CARLO. — Michelangelo Buonarroti (il vecchio). — Studio. — Napoli, Tip. Fr.lli Orfeo, 1888, un vol. in-18° di pag. 160.

La figura di Michelangelo Buonarroti è fra le più spiccate che ci mostri l'Italia del secolo decimosesto, ma non si può dire ancora perfettamente conosciuta, ad onta dei lavori di Emiliani-Giudici, di Grimm, di Passerini e degli altri molti che ne studiarono la vita, le opere e l'influenza sull'arte. In Buonarroti l'artista di genio ha posto in penombra il cittadino e del tutto in ombra l'uomo ed il poeta. Di lui tutti conoscono le ammirabili opere d'arte; pochissimi invece ne lessero e studiarono le poesie (se si esclude il Lana), e anche quelli non ne investigarono mai profondamente il carattere psicologico. È questo che ha tentato il Parlagreco nel suo volumetto, molto più sostanzioso di quel che la modesta apparenza esterna non dica, perchè sebbene di Michelangelo egli non prenda in esame tutti i multiformi lati dell'indole mentale, e si limiti a studiarne il debolissimo sentimento della donna (pag. 13-47), il misticismo (pag. 50-89) e le linee generali del carattere (pag. 93-106), è però sufficiente a ricostruirci una parte della psicologia del Buonarroti. Lo studioso delle anomalie psichiche troverà curiosi ragguagli, per esempio, sulla frigidità del grande artista verso

il sesso femminile, frigidità che i contemporanei vollero effetto delle sue tendenze pederastiche, e che ad ogni modo spiegherebbe com'ei non si sia elevato nella riproduzione della bellezza femminile all'altezza raggiunta col *David*, col *Gesù che porta la croce*, colla *Pietà*, col *Mosè*, col *Giuliano* della Cappella Medicea. L'amore per colei che si è preteso fosse Vittoria Colonna, ma di cui è ancora ignorato il nome, scoppiò quando Michelangelo era già più che maturo d'età, e durò ancora dopo il sessantesimo suo anno: è adunque una passione senile. Questo s'accorderebbe col fatto che nella sua giovinezza egli abbia amato invece « platonicamente », mescendo all'erotismo posto sotto freno una forte dose di misticismo. Le oscillazioni continue del suo carattere, la servilità che si alterna col patriotismo, la paura con la magnanimità, l'amore del denaro col disdegno delle convenienze cortigiane, danno alla figura del Buonarroti un sì deciso colorito neuropatico, che ben può la sua vita intima evocarsi fra quelle che meglio illustrano i rapporti del genio con la pazzia.

SPALLANZANI LAZZARO. — VIAGGIO IN ORIENTE. — Relazione ordinata e compilata sui giornali del viaggio a Costantinopoli e su altri manoscritti inediti, dal professore *Naborre Campanini*. — Torino, Fr.lli Bocca Editori, 1888, un vol. in-4° picc. di pag. (XVI)-432 con 6 tav.

CAMPANINI NABORRE. — STORIA DOCUMENTALE DEL MUSEO DI LAZZARO SPALLANZANI. — Bologna, N. Zanichelli, 1888, un vol. in-8° gr. di pag. (VIII)-200.

Sono due opere di grande importanza per la storia delle scienze biologiche in Italia e che pongono in nuova luce la genialità e l'incomparabile spirito d'osservazione del grande naturalista Scandianese. Sulla prima di esse, ecco come si è pronunciato l'illustre senatore F. Todaro presentandola alla R. Accademia dei Lincei:

« Rendere note al pubblico le osservazioni fatte da Lazzaro Spallanzani nel suo viaggio in Oriente, e che erano rimaste inedite, è opera che merita lode. Il Campanini con questa pubblicazione ha cercato di esporre ordinatamente i risultati delle osservazioni, soprattutto scientifiche, fatte da Lazzaro Spallanzani nel suo viaggio in Oriente, riassumendole in parte dalla diaria scritta dal grande naturalista durante il suo viaggio a Costantinopoli, in parte da altri manoscritti del medesimo rimasti fin qui inediti. In questo viaggio sono degni di speciale considerazione la descrizione della nafta trovata in quel di Zante (p. 78-86); le osservazioni fisiche istituite nell'isola di Citera, le quali riguardano sopra tutto la natura vulcanica di quell'isola e le conchiglie aderenti alla materia vulcanica; le osservazioni fatte sulle Meduse (p. 124-135); la descrizione delle pietre diasprine, de' diaspri, delle agate, corniole, calcedonie e selci trovate sulla riva del Bosforo (p. 248-261); la descrizione macroscopica di alcune ascidie (pagina 261-274); la circolazione degli umori negli animali marini (p. 275-292).

« Nè lo Spallanzani ha dimenticato, fra le osservazioni scientifiche, anche quelle archeologiche, come ne fanno fede le sue note intorno alle rovine di Troia (p. 115-121); e le osservazioni meteorologiche fatte durante il viaggio (p. 163 e seg.) denotano lo spirito acutissimo di osservazione nell'eminente

naturalista. Il merito del Campanini consiste non solo nell'ordine, che egli ha saputo dare a memorie frammentarie, con le quali lo Spallanzani stesso non aveva inteso di comporre una descrizione ordinata ed unica; ma di avere eziandio rilevato come questo apparente disordine fosse dovuto al modo, con cui il grande naturalista avea scritte le sue osservazioni.

« Egli, a questo proposito, fa notare come persino il Corradi — il quale, a detta del Campanini, è stato il primo a dare un completo ragguaglio delle opere dello Spallanzani — fosse caduto nell'errore di credere disordinate queste memorie, e come il Corradi fosse stato tratto in inganno, dall'avere avuto sott'occhio, non gli originali manoscritti, ma copie male ordinate dal copista. Il Campanini dà la più bella prova della sua asserzione, nel modo con cui presenta al lettore in ordine cronologico le osservazioni fatte dallo Spallanzani durante il suo viaggio; e le molte tavole e numerosi documenti, di cui il lavoro è arricchito, mostrano l'esattezza e la pazienza veramente maravigliosa, con la quale il Campanini ha condotto a termine questo lavoro ».

L'altro volume del Campanini è naturale complemento del *Viaggio in Oriente*, perchè contiene la storia delle preziose raccolte dello Spallanzani tutt'ora esistenti nel Museo civico di Reggio d'Emilia, non che degli accrescimenti e delle perdite che esse hanno subìto dalla di lui morte al dì d'oggi. Si sa come lo Spallanzani venisse accusato, vivente ancora, d'avere stornate dai Musei dell'Università di Pavia alcuni oggetti di storia naturale, e come da una inchiesta apparisse luminosamente la sua lealtà e rettitudine. Quelle raccolte che erano giudicate ai suoi tempi fra le più pregevoli di tutta Europa, ei se le era invece formate con immense fatiche e con gravi dispendii: ma nella vita dei grandi uomini, più assai che in quella dei mediocri, l'invidia e la malignità dei contemporanei trovan sempre il modo di introdurre lo scandalo, la calunnia e le sofferenze morali. Fenomeno storico frequentissimo, soprattutto in Italia.

CAULY. — HISTOIRE DE LA RELIGION ET DE L'ÉGLISE.
Paris, Ch. Poussielgue, 1888, un vol. in-18° di pagine 700.

Per quanto scritta sotto l'inspirazione di un vivo sentimento religioso, quest'opera dell'ab. Cauly riescirà utile a tutti coloro che studiano l'evoluzione delle credenze in rapporto coi fatti principali della storia. L'insieme del libro pecca forse per l'eccesso di metodo, e, naturalmente, per l'unilateralità delle opinioni che vi sono manifestate: ma il Cauly si differenzia dagli altri scrittori cattolici di storia religiosa, perchè ha saputo tener conto anche dell'ambiente sociale in cui si è svolto il Cristianesimo attraverso i secoli. L'estendersi della fede cristiana ai diversi popoli non appare, in tal modo, contraria alle comuni leggi storiche, e cessa dall'avere quel carattere di miracolo, che gli storici ortodossi s'ostinano a dargli. Fu ripetuto a sazietà che il Cristianesimo si diffuse meravigliosamente presto: ma è questo un errore storico, contro il quale si potrà d'ora innanzi invocare anche l'autorità dello scrittore che abbiam voluto segnalare brevemente ai nostri lettori.

SCIENZE SOCIALI

ABATE-LONGO G. — LA LEGGE DEL DIRITTO in rispetto alle varie leggi della natura. — Catania, tip. F. Martinez, 1888, un vol. in-8° di pag. 160.

La legge del diritto, scrive l'A. nella sua prefazione, si restringe nel campo della vita sociale umana, ma è in intima connessione con tutte le altre leggi di natura. Non pertanto nell'uomo deve esistere « una causa interna od una predisposizione potenziale », per cui egli si è svolto di mano in mano verso i progressi delle civiltà (p. 59). L'evoluzione avrebbe dunque nella nostra specie un decorso ben distinto da quella della restante serie vivente, giacchè le facoltà mentali dell'uomo non sono identiche a quelle dell'animale, essendovi soltanto in lui capacità di pensiero, di giudizio, di ragionamento (p. 53), di coscienza morale (p. 64) e quindi di coscienza giuridica (p. 69). L'Abate parte dal vieto pregiudizio di giudicare della psicologia degli animali secondo il nostro criterio subbiettivo, e così è condotto ad affermare, che « le società animali hanno già compiuto il loro corso evolutivo » (p. 69). Come può egli saper questo, se anche per riguardo alla perfettibilità animale noi possediamo appena i dati di fatto che ci vengono dall'esame del *presente*, e ci mancano quelli relativi al *passato* e all'*avvenire?*

Non seguiremo l'A. nelle sue considerazioni sulla legge del diritto come manifestazione del « superorganico », (p. 90 e segg.). Per quanto emessa dallo Spencer e adottata da molti filosofi, questa qualificazione di « superorganici » ai fenomeni sociali non ci soddisfa e la consideriamo come un prodotto atavico di eredità metafisica. Non vi è nell'associarsi degli uomini per la cooperazione, o come scrive lo Schäffle, per la reciproca limitazione ed integrazione delle persone, nessun carattere organico nuovo, nessuna legge particolare, che ci permetta di distaccare il fenomeno sociale umano dalla serie dei fenomeni biologici od organici. La mente dell'uomo produce l'evento sociale nella stessa guisa con cui lo produce la mente dell'ape o della formica : vi è tanta *riflessione cosciente,* tanta *coscienza morale* nell'uno come nell'altro. Data la organizzazione dell'uomo e dell'imenottero, l'avvicinarsi degli individui per la cooperazione è un effetto naturale, della struttura e della funzione nervosa. Nè vale l'obbiettare che nell'associarsi umano vi è *convenienza dei mezzi al fine,* giacchè lo stesso avviene nell'associarsi dell'animale inferiore.

Neppure possiamo seguire l'A. nei suoi studi sul diritto. Ci basti dire che egli molto saggiamente lo considera sotto il punto di vista sociologico e adotta la già indicata definizione dello Schäffle (p. 116). Ne segue che per lui anche la morale è di origine pratica o sociale, e che il diritto positivo altro non è se non il concreto svolgimento del diritto naturale ; donde la sua mutabilità e relatività (p. 140), ed anche la sua differenziazione ed integrazione continua, vale a dire la sua evoluzione (p. 159). Non conosciamo gli altri lavori dell'Abate sulla filosofia del diritto : ma egli ci permetterà di dargli un consiglio : lasci da parte il neo-pitagorismo, e si attenga all'esame scru-

poloso dei fatti sociali. Una sola osservazione positiva di sociologia etnografica vale più di tutte le belle e seducenti fantasticherie sul *numero reale* che da uno si fa molteplice, e col quale si pretende spiegare l'intima essenza delle cose.

PÉRIN CHARLES. — L'ORDRE INTERNATIONAL. —
Paris, Victor Lecoffre édit., 1888, un vol. in-8°.

L'Autore, che è corrispondente dell'Istituto di Francia, e uno degli economisti più distinti della scuola classica, ci porge in questo libro una nuova prova della sincerità e tenacia delle sue opinioni mistico-socialistiche. Il Pèrin appartiene infatti a quel gruppo di studiosi, che sul finire del secolo XIX esaminano ancora le questioni politiche e sociali attraverso il prisma del sentimento religioso. Egli considera dannosa pei progressi dell'umanità la sostituzione sempre più accentuata, e fortunatamente progressiva, delle dottrine giuridiche odierne alle regole della così detta civiltà cristiana, e naturalmente vorrebbe col suo libro richiamare il diritto pubblico e internazionale alle « fonti pure e serene » della morale divina. Secondo lui, la legge naturale o legge di Dio è la chiave di volta dell'edifizio sociale: il libero pensiero e l'ateismo, che oggi trionfano con le scienze positive, non possono condurre ad altro risultato pratico, che all'anarchia ed alla guerra perpetua fra i popoli; per contrario, la pace umana sarà ristabilita quando i popoli e gli individui facciano ritorno agli insegnamenti della Chiesa. Il Pèrin ha pagine ricche senza dubbio di quella facondità sentimentale, che i lettori disattenti e le coscienze incerte scambiano per eloquenza; ma a noi pare che egli stranamente si illuda, quando suppone che il malessere provato presentemente dal corpo sociale dipenda dall'abbandono della fede. È chiaro invece che la crisi della coscienza Europea è il riflesso legittimo della contraddizione esistente fra i nuovi dati scientifici e le vecchie credenze, nè la colpa dee farsene alla scienza se ogni passo che compie in avanti è un colpo letale per l'edifizio innalzato con tante fatiche dal sentimentalismo dei tempi trascorsi.

SUMNER-MAINE HENRY. — ÉTUDES SUR L'HISTOIRE DU DROIT. —
Trad. de l'angl. par *M. Réné de Kérallain.* — Paris, E. Thorin, 1888, un gr. vol. in-8°.

Il nome solo del celebre storico del diritto primitivo può servire di raccomandazione a questi saggi, che riuniti in un volume il De Kérallain ci dà tradotti in francese. Sono sei in tutto, e trattano argomenti svariati; il comunismo di villaggio in Oriente ed in Occidente, l'India e le idee dell'Europa moderna, la teoria della prova, il diritto romano nei suoi rapporti con la educazione giuridica, la famiglia patriarcale, l'India e le sue relazioni con l'Inghilterra. Ma ciascun saggio è splendida prova dei vantaggi offerti dal metodo etnografico in sociologia e nuova conferma della straordinaria erudizione dell'Autore.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI TEDESCHI

Philosophische Studien.

Vol. V, fasc. 2, 1888-89.

Osvald Kuelpe, *Le teorie della volontà nella psicologia moderna.* — [Escluse le puramente metafisiche e limitandoci alle moderne, si possono dividere anzitutto in due grandi gruppi: 1° positive, 2° negative. Secondo le teorie positive, la volontà è un elemento a sè della vita psichica, che non può ridursi nè a sentimento, nè ad intelligenza; e di cotesto gruppo sarà discorso in un altro fascicolo. Secondo le teorie negative, che più si avvicinano al punto di vista nostro, la volontà è spiegabile come risultante di altri elementi psichici. E qui è interessante seguire l'ingegnosa e lucida classificazione in cui il Külpe, per meglio scolpirne i singoli caratteri differenziali, dispone tutte queste teorie, non senza avvertirci subito come le sue preferenze si dirigano fuori del gruppo negativo, e precisamente alla teoria del Wundt, di cui in altra occasione non mancheremo di parlare.

Non tutti coloro che negano alla volontà una realtà ed un'efficienza specifica la riguardano al medesimo modo. Per alcuni essa è, almeno come fenomeno se non come realtà, del tutto refrattaria a lasciarsi scomporre in sensazioni e sentimenti; per altri invece la scomposizione è esatta e completa, sicchè l'atto di volontà non è che una combinazione più o meno complicata di altri fatti psichici a noi noti e privi di carattere volitivo. Questa distinzione dà luogo ai due sottogruppi: *A)* delle teorie relativamente negative, *B)* delle teorie assolutamente negative. — Cominciando dalle prime, ammesso che il fenomeno volitivo goda dello stesso grado di realtà che compete al sensoriale ed all'emotivo, è chiaro ch'esso non può essere oggetto di immediata percezione, sibbene di riflessione: in tal caso non può spiegarsi che per due vie, cioè: *a)* per costruzione metafisica, *b)* per costruzioni logiche. Così ci avviene d'incontrare in questo sottogruppo le due teorie di Herbart (completata da Drobisch) e di Lipps, che corrispondono appunto ai due processi costruttivi che abbiamo accennato. — Secondo Herbart e Drobisch, si ha nell'ordine dei fenomeni volitivi una scala ascendente che comprende l'impulso (*Streben*), gli appetiti (*Begehren*) e la volontà (*Wollen*): gli impulsi paragonabili ad energie fisiche in istato potenziale; gli appetiti (e le ripugnanze) determinanti il succedersi dei diversi stati d'animo in rapporto a rappresentazioni che si contrastano il campo della coscienza e insieme la preferenza per parte della volontà; infine, le volizioni pari al compimento cosciente e più o meno immediato degli appetiti. Un tal compimento è reso possibile dalla memoria che abbiamo dei nostri movimenti automatici e reflessi, grazie alla quale possiamo riprodurre attivamente gli stati muscolari che subimmo passivamente. Ognuno vede quanto questa teoria di Herbart sia artificiosa ed oscura, toltone l'ultimo corollario

che costituisce una vera e bellissima anticipazione dell'illustre metafisico nel senso della psicologica sperimentale.

Non molto dissimile è la teoria del Lipps, a cui l'A. attribuisce un punto di partenza non più metafisico come il precedente, sibbene logico: nella volizione si può sempre trovare come termini elementari una serie di impulsi, che però in fondo non sono che sensazioni. Tra la rappresentazione di un impulso da una parte, e di un piacere, dell'azzurro, dell'amaro, del duro dall'altra, non vi è maggior differenza di quella che separa irreduttibilmente queste ultime, che pure sono da tutti comprese nella comune categoria delle sensazioni. Tuttavia, si possono distinguere due ordini di sensazioni, di cui il primo non riguarda che il mondo esterno; il secondo, assumendo carattere emotivo ed impulsivo, prende la forma d'una reazione dell'anima sulle sensazioni semplici. Ma in quest'ultimo caso la volontà è spoglia di qualsiasi realtà obbiettiva, poichè non può rivolgersi se non su ciò che è dato come rappresentazione, nè tra varie rappresentazioni può esercitarsi sulle più deboli e far tacere le più forti. Dopo di che, si crederà forse che il Lipps concluda essere la volontà uno stato passivo con la sola parvenza dell'attività. Invece egli ammette ch'essa costituisca istessamente qualche cosa di veramente attivo, salvo che la sua attività si spiegherebbe nel dominio dell'inconscio tutt'al rovescio della parvenza passiva che assume nella coscienza. Il che è una pura ipotesi destituita di qualsiasi fondamento.

Seguono le teorie assolutamente negative che registrammo sotto la lettera *B*. Anche queste derivano e si differenziano a tenore di due diversi punti di vista. Onde abbiamo *a)* teorie psico-genetiche, *b)* teorie fisiologiche.

Le teorie psico-genetiche si fondano sul concetto che le funzioni psichiche rappresentino lo sviluppo graduale e lentissimo di fenomeni elementari più semplici e che perciò le volizioni siano non soltanto un aggregato logicamente scomponibile di altri fatti psichici, ma anche una formazione storicamente integratasi con tali elementi pel fatto dell'evoluzione animale ontogenica e filogenica. Di qui tre teorie diverse: per Waitz la volizione è una conbinazione di rappresentazioni e di sentimenti; per Spencer un complesso di rappresentazioni; per Horwicz un complesso di sentimenti. Ora, secondo il Külpe, tutte queste teorie riescono insufficienti ed inaccettabili: non possono accettarsi in grazia al principio d'evoluzione neppure dagli stessi evoluzionisti in quanto non ne sono una conseguenza necessaria; non possono d'altra parte accettarsi per sè stesse, in quanto sono ben lungi dallo spiegare i fatti. Non è vero che il fenomeno per cui ci sembra di *volere* sia un lusso, un epifenomeno, quasi direi una sottigliezza della coscienza (1); esso è un elemento integrante e irreduttibile della attività psichica, e non è permesso, nell'intento di equipararlo ad altri elementi, spogliarlo dei suoi caratteri essenziali. — Non meno erroneo è il punto di vista fisiologico segnato in *b*, da cui muovono le due differenti teorie di Steinthal e di Münsterberg. Esaminiamole. — Secondo Steinthal, la fisiologia ci insegna che abbiamo fibre

(1) Con argomenti analoghi fu sostenuto e con risposte analoghe si può ribattere che anche la coscienza non è un lusso od un epifenomeno della vita, e che perciò la psicologia non è punto un semplice capitolo della fisiologia.

di senso e fibre di moto, mentre nella coscienza non esistono che rappresentazioni; la volizione non è dunque che la rappresentazione di due atti consecutivi, l'uno sensoriale, l'altro motorio, e del rapporto che li unisce. — Anche secondo Münsterberg non esistono altri fenomeni coscienti all'infuori delle sensazioni; queste, non diversamente dai fenomeni fisici, si contraddistinguono per *qualità*, *intensità* e *tono*, non per altro, cosicchè è inutile cercare una specificazione subbiettiva del fenomeno volitivo dal lato della coscienza: esso è la rappresentazione della innervazione motoria-positiva (contrazione) o negativa (inibizione) che essa sia. Egualmente vana è la ricerca d'un criterio distintivo per la volizione dal lato della realtà obbiettiva o fisica, poichè i movimenti molecolari che determinano la parvenza subbiettiva della volizione si svolgono in catena chiusa, per un succedersi di cause fisiche (eccitamento, ondulazioni o vibrazioni nervose e loro trasmissione), tra le quali non vi è alcun posto all'efficienza di un agente psichico; quei movimenti sono la causa necessaria e sufficiente di tutti gli effetti nervosi che li accompagnano e li seguono, nè a spiegarli in totalità od in parte si può invocare il concorso di un fattore estraneo. Il lato subbiettivo del movimento volontario non è dunque che una sensazione passiva. Qui si potrebbe obbiettare come nella serie dei fatti psichici che conduce da una sensazione ad un atto volontario sia caratteristica la conformità del secondo alla prima, ciò che mal si comprende senza l'intervento di un fattore attivo ed intelligente. A ciò il Münsterberg risponde che il cervello umano è organizzato in modo da permettere a una data sensazione di associarsi con diversi movimenti, non sempre adeguati al bisogno (sensazione): se prevalgono e appariscono volontari i più conformi, ciò è effetto di un lento adattamento passivo.

Alle teorie fisiologiche qui sommariamente esposte il Külpe oppone anzitutto che la fisiologia non può stabilire altra distinzione se non quella tra fibre centripete e fibre centrifughe. Quando battezza le prime per sensibili, entra già nel campo della psicologia introspettiva (ciò che è arcigiusto); quando poi dà alle altre il nome di motorie, crea una categoria che corrisponde solo parzialmente alle esigenze della psicologia, poichè in quelle fibre si manifestano anche movimenti del tutto incoscienti, o coscienti, ma involontari (i riflessi) e che perciò ricadono nella categoria dei fatti sensibili. Ma non solo è falso che tutta la motilità collimi col dominio della volontà; l'influsso che almeno apparentemente esercita la volontà sul corso delle idee non implica alcun sentimento d'innervazione, nè sotto forma motoria, nè sotto forma inibitrice, poichè non richiede nè contrazione, nè rilasciamento di muscoli (1). Perciò la teoria del Münsterberg è applicabile all'atto reflesso o tutt'al più all'atto ideo-motore, ma non a tutti i fenomeni volitivi.

Il valore di queste diverse opinioni, che del resto sono scelte tra molte non per esaurire un problema bibliografico, bensì per riempire uno schema critico, si potrà meglio apprezzare quando al gruppo delle teorie che negano la volontà potremo contrapporre quello delle teorie che la affermano].

---

(1) Contro questo modo di vedere stanno le belle osservazioni di Th. Ribot sull'attenzione, intorno alle quali ci siamo trattenuti nel precedente fascicolo, (pag. 118).

A. Kirschmann, *Un apparato fotometrico a scopo psicofisico.* — [Già lo conosciamo, dal più al meno, per l'uso fatto dal Lehmann e dal Neiglick di altri apparecchi consimili che descrivemmo nei passati fascicoli. Si tratta di dischi colorati diversamente nelle loro varie parti, la cui rotazione dà luogo a sensazioni colorate uniche. Si misura la velocità di rotazione come pure il vario rapporto geometrico tra le parti di differente colore che sono necessari a produrre un determinato effetto sensoriale, mettendo in rapporto i valori del fattore fisico con quelli della sensazione. Questo apparecchio può servire a ricerche fotometriche, a stabilire le minime differenze percettibili, infine a giudicare della purezza dei colori. Sarà utile provvedere a che i dischi siano di metallo liscio piuttostochè di cartone].

Friedrich Heerwagen, *Ricerche statistiche sui sogni.* — [Inchiesta psicologica diretta dall'alienista E. Kraepelin secondo il felicissimo metodo ideato dal Galton. Gli interpellati furono 113 uomini adulti, 142 donne e 151 studenti, disposti questi ultimi in gruppo speciale, oltrechè pel loro numero, per la grande e speciale omogeneità delle loro età e dei loro costumi. Le domande si riferiscono al sonno ed ai sogni. *A)* Per riguardo al sonno: 1° A che ora andate a letto e vi alzate? 2° Siete stanco o riposato al mattino? 3° Quanto tempo vi occorre per addormentarvi? 4° Dormite senza interruzione o vi risvegliate di tratto in tratto? 5° Avete un sonno grave o leggiero? 6° Siete in grado di addormentarvi a piacere anche di giorno? 7° Usate dormire di giorno e quanto tempo? *B)* Per riguardo ai sogni: 1° Sognate tutte le notti, spesso, di raro o mai? 2° Sono vivaci o scoloriti i vostri sogni? Infine un terzo ordine di domande riguarda le condizioni fisiche e sopratutto nervose degli interpellati. Ora, messi insieme tutti questi dati e tradottili in forma numerica e grafica, risultano i fatti generali che seguono: 1° Chi sogna più spesso ha anche i sogni più vivaci. 2° Il sonno è tanto più leggiero quanto più frequenti sono i sogni. 3° Le donne si trovano in quest'ultima condizione assai più di spesso che gli uomini. 4° L'età rende il sonno più leggiero, ma (in contraddizione col fatto n. 2), rende i sogni più rari. 5° Anche la vivacità dei sogni (in conformità al fatto n. 1) è più spiccata nelle donne. 6° La memoria del sogno è in ragione della sua vivacità e frequenza come pure della leggerezza del sonno (il che conferma i fatti n. 1, n. 2, n. 3 e n. 5). 7° La durata del sonno nel gruppo degli adulti sembra senza influenza sulla sua profondità e sulla frequenza dei sogni. 8° Fra le donne le più dormiglioni sono anche le più strenue sognatrici, e quelle che hanno il sonno leggiero dormono mezz'ora meno di quelle che hanno il sonno pesante. 9° Le donne hanno maggior bisogno di sonno che non gli uomini, tanto che dormono di più e sono più stanche al mattino. 10° Il tempo richiesto per addormentarsi è poco variabile, ma è maggiore in chi sogna molto e dorme leggermente. 11° La continuità del sonno è in diretto rapporto colla sua profondità. 12° Pochi sono coloro che possono addormentarsi di giorno ad un momento qualunque, ecc. ecc. — In una futura inchiesta, non praticabile all'infuori di un pubblico stabilimento e di un ristretto numero di persone, ci piacerebbe che la durata e le condizioni del sonno fossero messe in rapporto con la quantità della media alimentazione

quotidiana. A parer nostao ne dovrebbe risultare un rapporto di equivalenza fra la nutrizione e il riposo dei centri nervosi, che forse spiegherebbe nel più scarso cibo il più lungo sonno delle donne e dei giovani: chi più mangia dorme meno e viceversa. Così almeno ci sembra *a priori:* ma la sola esperienza è in grado di confermare o distruggere questa previsione].

PERIODICI FRANCESI

Société d'Anthropologie de Paris.

Sedute del primo semestre 1889.

A. De Souza, *Sul meccanismo degli atti psichici normali.* [L'autore tenta dimostrare che i fenomeni psichici, come tutti gli altri fenomeni fisiologici, sono di natura fisico-chimica. Espone dapprima che le funzioni di ogni apparecchio dipendono dalla struttura e dalla disposizione delle sue parti; mostra quindi che le proprietà della cellula nervosa e dell'apparecchio cerebrale in particolare nulla hanno di meraviglioso, quando si esamini la costituzione chimica di quelle cellule, la disposizione di quell'apparecchio, e quando si richiamino i dati più recenti della chimica e della fisica. Segue uno studio comparativo più minuto fra i fenomeni di coscienza irriducibili e certi fenomeni fisici, quali sarebbero la trasmissione telefonica, la tendenza delle lamine vibranti a conservare un dato movimento iniziale, ecc. Quest'ultimo fatto ci permette di rappresentarci la memoria, questo attributo psichico dei più generali, come un processo materiale facilmente intellegibile. Ora, gli altri attributi psichici, dice l'autore « altro non sono che effetti diversi della memoria. Gli stati di coscienza più svariati sono, infatti, richiami di ricordi in un lasso cortissimo di tempo ». — Certo il tentativo del De Souza non è il primo che nutri a collocare i fatti di coscienza nello stesso ordine dei fatti meglio spieg ti: ma il merito principale di lui è quello di avere aggiunto al suo lavoro molte esperienze personali intraprese in varii laboratorî, e intese per l'appunto a dilucidare l'importante argomento. Questa memoria è, dunque, un vero lavoro di psicologia fisiologica sperimentale].

Revue des Deux Mondes.

Anno 1888, *N.* 1° *agosto.*

Carrau L., *Epicuro, la sua epoca, la sua religione* [L'Autore porge un buon sunto della teoria epicurea, conforme alla nota interpretazione di J. B. Mayor. Si trovano due sistemi teologici nelle scuole di Epicuro: il primo, più popolare, ammette gli Dei reali negli spazi intermondiali: il secondo, più filosofico, riduce la Divinità ad un fenomeno d'immaginazione, obbiettivamente determinato da correnti d'immagini simili che formano gli atomi più sottili, quelli dell'*etere* e del *fuoco.* Il primo solo si mantenne. Gli Dei di Epicuro sono impassibili, ma la virtù e la saggezza permettono di rappresentarseli in un modo degno della divinità, mentre la ignoranza e la mala condotta che loro attribuisce la superstizione popolare, turbano le credenze. Si spiega così perchè gli Epicurei si ritenessero in diritto di assistere alle cerimonie tradizionali pur facendo nel loro animo le più complete riserve intorno alla parte favolosa o mitica della religione].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore.*

Torino, 1889 — Tipografia L, Roux e C.

LA SCUOLA

Studio sociologico.

Lo scopo di questo scritto non è, come forse parrebbe dal titolo, di considerare la scuola — secondo è costume — dal punto di vista pedagogico, o d'intrattenere il lettore intorno alle arti, ond'essa sia proficua didatticamente; ma sì di mostrare la sua genesi naturale, quale la sua funzione necessaria nell'organismo sociale, ed a quali forme e fini intenda per intrinseca evoluzione. In questa ricerca noi procederemo col metodo osservativo e induttivo, evitando con ogni cura — come sempre ci argomentammo di procedere in tutti i nostri studî — preconcetti o schemi *a priori*. Seguiremo quindi la storia dell'umanità in tutte le sue razze, in tutte le sue forme, sinchè luce di documenti o tradizioni ci conducano; e quando questi difettino, ci guiderà una induzione legittima, perchè tratta da fatti noti e universali, e dall'esame di quelli che ci offre la etnologia generale delle razze inferiori viventi. E poichè in natura, se tutto è distinto, nulla è separato, nello studio delle attitudini e funzioni sociali umane avremo l'occhio aperto anche su quello — ove si manifestano — del sottoposto regno zoologico. Così noi domanderemo che cosa sia la scuola in sè, quale debba essere la sua forma, e a che proceda, piuttosto che al moderno e dotto speculatore in pedagogia, al nativo esercizio della vita individuale e sociale nelle serie animali, ove meglio e particolarmente si attua, ed in quella poi umana e razionale sin dalle origini sue. In tal guisa avremo maggior probabilità di non errare, ed il fatto sincero che ne risulterà, ci sarà criterio saldo a giudicare quale sia ora effettivamente l'indole della scuola, e quale essa debba essere — non per primitiva e deliberata azione di popolo o di governo — in avvenire, ma in virtù della sua intrinseca e nativa funzione.

I.

L'esercizio della vita quasi in tutta la serie zoologica, se ha per stimolo costante la propria conservazione, nel suo normale procedimento però è dovuto alla esperienza; imperocchè, se in molte specie, ove appare più manifesto, per organico consolidamento di anteriori esperimenti, una gran parte di quell'esercizio si effettua per arte ereditaria (ciò che volgarmente dicesi istinto), anche in questo via via si attuano durante la vita fatti in copia e continui, che hanno a maestra la propria individuale esperienza; onde, ove eziandio quest'arte ereditaria organica è più ampia e complessiva, e più durevole anche ed efficace l'esempio dei progenitori, la forma però principale della loro istruzione rispettiva è *autodidattica.*

Ma nel regno animale inferiore — poichè l'esercizio della vita è affatto pratico ed empirico, e l'arte, che vi si radica ed evolge, non supera ed oltrepassa le immediate necessità della esistenza, e non sorge mai a quella logicamente riflessiva e razionale, che si disbranca in molteplici e indefinite forme, e si amplia sempre più per metodi e intendimenti — l'educazione si muove in un campo ben più limitato, perchè qui si ripetono sino alla morte i modi di operosità e di accorgimenti che si acquistarono nei primordi dell'esistenza. Con tutto ciò anche negli animali sia per arte ereditaria, esempi altrui, e propria esperienza, l'educazione individuale è inevitabile, benchè in un àmbito angusto; ed è legge quindi che governa tutto il regno animale, e *condizione* della perpetuità della specie.

Or questo fatto innegabile psico-organico normale nella serie zoologica, ci apre naturalmente la via all'esame della educazione nella nostra specie, e vi ci introduce per genesi necessaria; fondamento quindi scientifico a intenderne l'origine, l'ulteriore trasformazione, lo scopo, e la diversa arte eziandio, quando riguardassimo con speciale intendimento alla umana società.

Nella nostra specie, anche allora che un barlume di riflessione *razionale* spunti nell'esercizio anteriormente implicito della psiche, gli atti volontari si moltiplicano rapidamente, e si diversificano in svariatissime guise in un campo, a così dire, nuovo rispetto a quello anteriore di riflessione implicita ed esclusivamente animale; e quindi l'esperienza autonoma si amplia in onde sempre più larghe e lontane Ora, è d'uopo considerare

nell'arte complessiva per l'acquisto di cognizioni pratiche da una parte i parenti, dall'altra la prole, nel modo stesso che accennammo avvenire nei gruppi zoologici. Ma nell'uomo, per le ragioni indicate, i due termini acquistano nuovo valore, in quanto il parente, oltre l'arte istintiva e propria, come nel resto degli animali, incomincia quella riflessiva esplicita di atti e di fini raggiunti, o da raggiungersi per coordinazione di mezzi, disformi nel modo da quella anteriore. Onde per una parte la prole abbisogna di più lungo tirocinio rispondente al più vasto àmbito del suo esercizio; e dall'altra, per le prove e sperimenti già tentati e fatti, e la più complessa arte di compierli, propria dei genitori, la prole acquista in tempo assai più breve notizie ed arti, senza preoccuparsene personalmente. Ed in ciò risiede e si radica fontalmente, e ne prorompe la *nativa origine*, la forma essenziale e il futuro incremento della scuola. La quale adunque, se nella specie umana assume indole e natura poi particolarissima, profonda però le sue radici nel mondo inferiore animale; ed è fatto che s'intreccia con tutti gli altri che costituiscono le generali funzioni biologiche.

Poichè se nell'umanità prende ragionevolmente carattere nuovo, e si trasmuta in una funzione cogitativa capace di varie e moltiformi azioni, modi e indefinito progresso nelle arti meccaniche, estetiche, e nella scienza universale, non si disgiunge però nella sua primitiva e semplicissima forma dalla anteriore.

Quando il bambino, nelle età preistoriche e alle origini, imparava a poco a poco dai genitori, ed allora *particolarmente* dalla madre, gli accorgimenti più semplici, e le industrie più elementari per la propria conservazione — la ricerca del cibo, la difesa personale, il modo di scansare i pericoli di quella età e via via — e ad esprimere con segni fonici e mimici le sue emozioni e desiderii, egli e la madre compievano questi atti complessi, certamente superiori di gran lunga per la guisa e lo strumento psichico, a quelli che si effettuavano nella vita animale; ma però sempre sin qui per impulso spontaneo e nativo — non deliberatamente riflesso — e come solo magistero innato della specie.

Adunque la scuola, lo *apprendere*, cioè, *per l'esempio e incitamento altrui le notizie utili e necessarie alla vita*, non solo è fatto biologico considerato universalmente nell'esercizio pratico del mondo animale, ma tale si mantiene nella sua forma essenziale anche quando l'uomo riflessivo spontaneamente da prima (e in modo conscio e voluto poi) apparì e progredì in-

tellettualmente; quindi essa è una funzione associata psico-organica che si evolge, come tutte le altre, per nativa genesi, dalle necessità di fatto della vita individuale e sociale. Onde coloro che osteggiarono sovente ed osteggiano la scuola in generale, e vorrebbero per falsa e turpe garanzia di riposo e di ordine civile, abolirla, o almeno renderla vana apparenza, o stupefacente, come fosse un ritrovato arbitrario dell'arte umana, non sanno che tenterebbero di eliminare — proposito stupendamente ridicolo perchè impossibile — una funzione necessaria psico-organica, quanto è quella del linguaggio, della convivenza sociale, della stessa generazione specifica!

Noi verificammo così, brevemente, che il tirocinio nativo dell'arte educatrice nella specie nostra si tripartiva in *esercizio istintivo,* o di eredità biologica; in quello *autonomo*, o di propria esperienza, e nel massimo poi dell'*insegnamento materno*, ed occasionalmente d'altri, non escluso ciò che si potesse ritrarne per l'utilità nostra dalla osservazione delle varie industrie animali. La parte che ora a noi maggiormente interessa, è l'ultima: cioè quella che riguarda il diretto insegnamento materno e poi di famiglia; perchè in questo veramente apparisce la primitiva forma della scuola umana. Egli è chiaro poi che questa, sin dal suo più semplice modo di manifestarsi, consiste nel fare apprendere alla prole, via via che l'occasione imperiosa si offre, e in *brevissimo tempo,* ciò che la madre, od altri appresero per *lungo* e difficile tirocinio proprio, o trasmesso dalle antecedenti generazioni. Se la prole — per un presupposto impossibile — dovesse tutte le volte e da capo ricominciare le personali esperienze, e ritentare i primi passi nelle arti necessarie alla vita via via nascendo, ogni progresso sociale sarebbe perduto; e per quanto la riflessione razionale si rinnovasse, l'uomo rimarrebbe quasi belva perpetua. In quella vece i genitori, nel successivo e continuo propagarsi dei figli, infondono in essi sollecitamente l'esperienza e le arti proprie, effetto riassunto di tutte le generazioni passate.

Se ciò è vero, e non se ne può dubitare, come la scuola da questa sua forma privata, divenne sociale? e per quali gradi trascorse prima che si costituisse in una pubblica istituzione dello Stato? quale è l'indole sua ai tempi nostri, e a qual fine ultimo s'incammina? A soddisfare a queste istanze è d'uopo ricercare in quale guisa siansi formate le famiglie, e come esse poi si organassero socialmente; e quanto la diversa costituzione della famiglia stessa e della convivenza abbiano avuto efficacia

sulla origine della scuola. Rispetto alla forma della famiglia in quanto possa derivare dalla diversità etico-organica delle razze, o dei gradi relativi di sociale convivenza, vano sarebbe sperare un criterio certo per determinarlo a seconda di un tipo riconosciuto indi più nobile, a cui pervennero i popoli civili; poichè troviamo le stesse, stessissime forme di matrimonio in genti svariatissime di costumi, d'indole, d'etnico temperamento e di coltura. I Weddah infimi, e quasi affatto selvatici, sono monogami come noi; così i Boscimani, gl'indigeni della Nuova Guinea e i Dayak. La poliandria si rinviene tra i Fuegiani, gli Aleuzi, i Toda, nell'isola di Ceylan, al Tibet, al Malabar, mista alla poligamia. Gli Esquimesi sono monogami, poligami e poliandri, e misti erano pure i Caraibi. In alcuni tanto è tenace la monogamia, che vi è proibito il divorzio, ed egual sentimento signoreggia tra i Dayak del continente, poichè la poligamia è considerata quale delitto; ed in egual modo si governano i Bodos e i Dhimali delle Indie alpestri ed altri. Nella Polinesia i Fidgj — intelligente ma feroce razza — sono poligami; tali pure sono di Ascianti, e le genti del Dahomey in Africa; così i Peruviani più civili, ed i Messicani, e quelli del Nicaragua. Questa forma trovasi negli antichi popoli d'Oriente — in alcune circostanze anche tra gli Israeliti — e nei moderni. Fra gli stessi Germani antichi abbiamo esempi di poligamia (1).

Che se questa forma fondamentale di convivenza non dipende, come vedesi chiaramente, dalla razza e dai gradi sociali più o meno barbari e civili, poichè si trova, nella sua varietà, identica tra popoli e sciami assolutamente disformi d'origine, di costumi, di condizioni sociali, ed in tutte le latitudini, anche la ubbidienza figliale non si manifesta eguale a seconda di razza, di clima, di condizioni: onde non è fatto etico universale. Tale non è tra i Mantra, i Caraibi, gl'Indiani del Brasile, gli Araucani, i Narajos in California. Presso alcuni popoli i figli hanno assoluto diritto di ribellarsi; in altri il figlio deve ubbidienza al padre sin che vive sotto lo stesso riparo, ma fuori, cessa questo dovere. E quindi è chiaro che un tal sentimento non è innato, nè proprio di razze sociali, o dipende da latitudini.

Ma nella varietà stessa delle unioni sessuali signoreggiò da principio grande confusione di discendenza: poichè anche l'ere-

(1) Vedi: Reclus, Spencer, Helfty, Gatschet, Waitz, Gerland, Bancroft, M. Lennan, Patouillet, Bastian, Butler, Lubbock, Mueller, Naves, ecc., ecc., e tutti i celebri viaggiatori ed etnologi e storici.

dità e la figliazione del nome non succedette sempre per successione mascolina. Questa forma rinviensi, comechè non sempre, in qualche popolo barbaro è vero, come i Kuk delle Indie, i Belutci, i Neo-Zelandesi. La femmina, invece come ben provarono dotti ricercatori, in specie Mac Lennan, prevalse in tutte le parti del mondo. Sovente trapassa non al figlio della madre, ma a quello della sorella, come tra i Malesi ed altri. Nello stesso modo abbiamo convivenze sociali senza un capo riconosciuto, e ne offrono esempi i Fuegiani, gli Australi, gli Esquimesi: talvolta il capo è a tempo, come tra gli Andamani, gli Abiponi, nella Gujana, e via discorrendo. L'incoerenza e instabilità di tali sciami si ripercuote per necessità nell'organamento della famiglia.

Nè la condizione dei figli assume, nei primordi umani nelle varie razze e nei diversi gradi sociali, identica forma. In generale feroci tribù manifestano grande tenerezza pei figli, come le belve sanguinarie: ma non sempre però. Negli Andamani, Fuegiani ed Australi, l'affezione dei genitori per i figli è squisita: ma pure, e spesso, li uccidono e vendono. Gl'infanticidî per difetto di nutrimento sono comuni anche in genti relativamente civili, come i Cinesi, e spesso in altri popoli, viceversa, i figli uccidono i genitori perchè vecchi o sofferenti. In generale nei primi albori sociali non si sente, come notò un grande scrittore, nè si conosce obbligazione *morale*; ma v'è inconscia e assoluta libertà di allevare od uccidere. Si rispettano i maschi, ed anche laddove i costumi si resero più miti, non solo tra i selvaggi di razze inferiori, ma tra gli Arii stessi, Indiani, Greci e Romani, la figlia, se salva, rimaneva però inabile alla funzione di sacrificatore, e a molte altre. Che la donna — alla quale la civiltà e il senso del buono e del bello devono assai più di quello che si pensi, o non si pensi — ebbe a soffrire dolori e vituperi senza fine, prima che movesse il primo passo verso l'alto loco che le è da natura preordinato nel mondo (1). Si può affermare con lo Spencer, che il progresso morale del genere umano si prova chiaramente, paragonando la condizione della donna nei popoli selvaggi con quella nei più civili: dalla bestia da soma ad una quasi regina. L'idea e la credenza che la donna sia a noi inferiore, e quasi affatto animale, si rinviene quasi in tutte le tribù d'America: tra i Cafri, Mandani, ed altri molti di varie

(1) Vedi il mio saggio: *Note di Psicologia sessuale*, nella « Rivista di Filosofia scientifica », anno 1887 (estr. presso la libreria Dumolard).

parti del mondo. Sovente è parte del patrimonio del marito, e si vende e si trasmette con questo. Lavora sempre per l'uomo alla Terra del Fuoco, presso gli Andamani, Australi, Esquimesi, Tupi, e al Sud del Brasile. Se in molte regioni l'uomo è libertino senza freno, le donne al contrario vengono uccise pel minimo sospetto d'infedeltà. Un miglioramento di condizione incominciò per lei quando prevalse l'uso di ottenerla in cambio di servigi resi al padre, al fratello, alla tribù, e se ne hanno esempi da per tutto antichi e moderni.

II.

Da questa rapida corsa per i vari tempi, razze, climi, fasi sociali, osservando le native condizioni rispettivamente dell'uomo, della donna, dei figli, possiamo conchiudere che più o meno s'identificano nella barbarie primitiva tutte le razze: nulla ad esse conferendo l'origine, il clima, l'indole, dalle torride alle gelide zone; e che quindi esse sono il prodotto genuino e congenito della specie umana nel suo primo moversi e differenziarsi dallo anteriore stato animale. E poichè in tutte, nonostante sì ricise differenze d'ogni maniera fisica, morale, e di genesi e costituzione di famiglia, la scuola nella sua forma e necessità fondamentale sempre sussiste, si può affermare che questa originalmente in tutte è la medesima, come funzione di processo didattico ultra-uterino, poichè la madre è il primo maestro. Le differenze di razza, d'indole, di clima e via discorrendo, valgono certamente a modificare le arti, gli intendimenti dei primi erudimenti della madre, ma la natura del fatto rimane invariabile. Or resta a ricercare come la scuola da materna — per necessità a così dire fisiologica — sia divenuta di famiglia, di tribù, e nei popoli indi più civili, organo e funzione *deliberata* dello Stato.

E' non v'ha dubbio; la famiglia sia monogama, sia poligama, venne costituendosi e integrandosi mano mano che la donna da vile strumento di lavoro, o passeggera soddisfazione d'istinti, si tramutava in compagna di lavoro, custode d'abituro fisso, e sovra tutto quando potè consociare al suo nativo affetto pei figli, quello dell'uomo che diè loro la vita. E certamente nell'uomo, oltre un egoistico stimolo ad associarsi più stabilmente la donna, perchè strumento di più costante utilità, operò il senso nuovo che andava evolgendosi, cioè della venustà delle forme,

qualunque fosse il tipo di razza. La quale venustà tanto più si manifestava, quanto la donna acquistava vita più riposata e men travagliosa. Il malo trattamento rende, com'è naturale, più brutta la donna, nella guisa che accade, a modo di esempio, tra i Coreani; e più attraente relativamente, quando essa è più rispettata, come tra i Kalmucchi. Egli è evidente che abbozzata in qualche modo la famiglia, i figli, oltre progredire nelle industrie pratiche negli accorgimenti o sentimenti d'ogni genere per l'esempio e la scuola della madre, hanno quelli del padre, che seguono nelle caccie e in tutte le altre imprese, per quanto selvagge. Quando poi più gruppi, così composti, si associarono in modo più complesso, sebbene ancora non in stato propriamente detto, la scuola della famiglia diventa funzione spontanea di quest'associazione di famiglie, per quanto lo sciame fosse tuttora incoerente, e andasse lentamente ordinandosi. Onde le tre parti nelle quali si distingue di sua natura la scuola, come si è detto, appariscono dai primordi sociali.

Ma v'ha di più; non si creda anzitutto, come è erronea sentenza comune, che da principio, sebbene le madri sole compiessero l'ufficio di maestro, nè avessero permanenti vincoli con l'uomo, la specie nostra fosse costituita da individui isolati e solitarii, dispersi in vastissimo campo. A ciò si oppone, oltre una molteplicità di ragioni pel sostentamento e la difesa, l'indole *naturale* della nostra specie considerata zoologicamente; poichè essa appartiene alle *sociali*, quali sono appunto anche quelle a lei più attigue ed affini. Qualunque sia stato il modo, il tempo e le intrinseche ed estrinseche ragioni e cause, onde dalle antecedenti specie si evolse la nostra, egli è certo che non poteva disformarsi dalle leggi che governano le famiglie zoologiche. Quindi non si rischia di errare affermando che da principio, mentre la nostra specie andava psico-fisiologicamente evolgendosi, gl'individui non continuassero nelle condizioni naturali del loro gruppo: le quali erano quelle di una forma sociale collettiva, non sciolta e libera individualmente. La primitiva convivenza ancora doveva, per necessità del suo gruppo naturale, mantenere la sua forma sociale: vale a dire, che mentre individualmente si evolgeva l'intelligenza razionale, la convivenza perseverava nella confusione primitiva, nei connubî vaghi sessuali, e in rapporti d'ogni genere tra loro, propri degli animali sociali. Indi, prima della vita autonoma dell'individuo e della famiglia definite, si agitava quella collettiva. Chiarito ciò, meglio s'intende la facile diffusione poi della specie

sulla terra, la possibilità della genesi del linguaggio, e delle sue forme diverse secondo le varie associazioni, e l'*identità* rispettiva d'indole, di credenze, di costumi che appariscono nelle varie razze. Dalla prima e collettiva convivenza uscirono, differenziandosi poi, la famiglia meglio definita, indi l'individuo autonomo (1).

Ma comechè la convivenza fosse da prima collettiva, non importò che la condizione della donna e delle proli si disformasse da quella già accennata. Anche nelle attuali convivenze degli animali sociali, la condizione in genere della femmina rispetto all'educazione ultra-uterina della prole, rimane la stessa (2). Indi anche allora la donna, sebbene confusa e rifusa nel gruppo collettivo, conduceva la vita affannosa e dura, quale testè tratteggiammo: anzi la sua condizione si aggravò quando l'animale lentamente andava tramutandosi in uomo; imperocchè la incipiente ragione creava nel maschio, già più forte, uno strumento nuovo di vigore brutale, non sorto ancora con esso — ed era ben lungi — il senso morale, il concetto di equità, di diritto, e l'affetto razionale. Così fatta coabitazione, quasi ad alveare umano, sebbene evolta a più determinate forme per entro lo stato comune, si rinviene tuttora in alcuni sciami selvaggi, tra gl'Inoiti orientali e occidentali — ultimi abitanti verso il polo boreale — e vi si mantiene per ragioni anche di clima. Col tempo e avanzando nel sentimento personale, la collettività via via si scindeva, quasi polloni da tronco, ed una vaga figura di famiglia andava disegnandosi; perseverando però ancora — sebbene più sciolto — il primitivo collettivismo, che fu traverso molteplici forme, l'ereditario impulso alla costituzione veramente dello Stato in razze più capaci di civiltà. Or quando per diverse cause, che non è qui opportuno di dichiarare, i gruppi speciali, che indi costituirono i primi nuclei delle famiglie, si sciolsero dalla comunità primitiva, erano relativamente sì progrediti — rispetto, s'intende, a quella età — che non solo comunicavano già tra loro per linguaggi, ed avevano rozzamente creati gli strumenti più semplici; ma già nelle loro fantasie si agitavano forme indeterminate di misteriose potenze, e di speciali superstizioni, che commovevano la loro vita

---

(1) Vedi il mio studio: *Origine del linguaggio articolato*. Milano, fratelli Rechiedei, 1888.

(2) Vi sono molte specie, e in varie classi, ove questa funzione è esercitata dal maschio: ma io parlo secondo la regola generale.

individuale e collettiva. I linguaggi quindi, le superstizioni, i germi dei miti, le industrie abbozzate si continuarono nei nuovi gruppi disgregati. I quali però — sebbene ora più individuali — in molte cose e fatti restavano associati a vita comune.

Nella vita associata e collettiva, se in massima parte la scuola si esercitava dalla madre — poichè anche in quella prima fase il padre era incerto — indirettamente però, e per l'esempio, comprendeva i fatti che si compievano dai membri dello sciame. E questo fu il modo primigenio nativo e incosciente, onde la scuola da singolare della madre, assumeva sembianza pubblica: poichè lo preordinava la miscela di azioni della convivenza collettiva.

Si disse che fin da questo stadio semi-animale con i linguaggi sorgevano fantasmi e superstizioni, e mitiche emozioni, che necessariamente dettero origine poi a cerimonie di propiziazione e di esorcismi delle potenze benefiche o malefiche della natura. Oltre a ciò, e per lo stesso ordine ed efficacia di sentimenti, s'incominciarono riti funebri, di guerra e di altri fatti e gesta sociali, che insieme alle cerimonie accennate ingenerarono consuetudini permanenti di pratiche e credenze religiose, alle quali si uniformarono, comechè non con ordine preciso e bene organato, quei gruppi segregati, ma viventi in comune. Ora i nuovi nati via via, se per esso e per la madre s'istruirono, nel modo già detto, negli accorgimenti necessari alla vita e alla sua conservazione, testimoni nel tempo stesso dell'agitata esistenza degli uomini adulti, tra cui invano avrebbero cercato di riconoscere il padre, da questi ebbero l'esempio di tutte le loro azioni: ed imparavano anche le bizzarre cerimonie risguardanti le superstizioni, ed il significato loro. Era quindi una scuola mista singolare e pubblica, non deliberatamente pensata e istituita, ma funzione sociale necessaria e inevitabile. Queste costumanze, fantasmi ed emozioni mitiche vennero meglio poi ed a poco a poco determinandosi, e organandosi, finchè s'istituirono, in modo semplicissimo, i primi sacerdozi, i noviziati, le iniziazioni; onde si formò una specie di calendario religioso, di riti pubblici, e necessari in date ciscostanze, e feste a cui presero parte non solo quelli di un particolare sciame sociale, ma altri delle vicinanze, od affini di razza. Come poi s'iniziassero al ministero religioso quelli a ciò destinati, bellissimi esempi, quasi eco lontano dei primitivi e più semplici usi, ci rimangono tra gli ultimi abitatori attuali circumpolari per il lungo e strano noviziato del giovane, futuro *Angakok;* come

del resto accade per gli *Jossakidi* occidentali, gli *Sciamani* della Siberia (1), gli *Joghi* e *Fakiri* dell'India, gli *Engaka Batu*, i *Piodgi* d'Australia, ed in generale gli Asceti e Stregoni da per tutto. Ed esempi di drammi religiosi e al tempo stesso profani, eseguiti dinanzi a tutte le famiglie viventi in comune, li abbiamo ancora in quelle terre boreali ed altrove, che ci rivelano le origini *comunistiche* primitive di tali cerimonie e riti. Quindi la scuola, nel tempo stesso che perdura come funzione naturale privata devoluta alla madre, per necessità della convivenza si allarga a funzione sociale, non per deliberata volontà privata o pubblica su basi giuridiche riconosciute, ma per necessità di circostanze biologiche e sociali, spontaneamente.

Questo stato però di comunismo sociale, che chiameremo zoologico, noi vedemmo sciogliersi gradatamente in gruppi, che per analogia solo possono dirsi famiglie, quasi cellule che scindendosi da un ganglio vivente, assumono vita indipendente e da sè. In questo nuovo ordinamento, o meglio scissione confusa, debbono considerarsi due cose: da prima che le cellule se dividevansi dalla integrità primitiva, non se ne separarono affatto, ma continuarono, più incoerenti, a comporre ancora l'anteriore associazione; e in secondo luogo che le cognizioni, industrie, riti e miti iniziati nell'arnia primitiva, persisterono nei gruppi separati o che venivano separandosi; onde anche qui la scuola per necessità — se venne modificata e in parte coadiuvata dal maschio — rimase per lungo tempo materna, e sociale insieme.

III.

Anche a questa posteriore forma sociale in cui si sgretolò la primiera convivenza, ove tutto avveniva per consuetudine, successe una nuova per lenta evoluzione, in specie nelle razze più atte a civiltà, che la consuetudine trasformò in ordine giuridico, e ne compose le membra più saldamente. Ed invero la convivenza di distinti gruppi, seguendo l'impulso associativo anteriore, e signoreggiando già più profondamente i fantasmi ultra-

---

(1) Sullo sciamanismo tra le popolazioni Siberiache, veggasi il bellissimo libro di STEPHEN SOMMIER, *Un viaggio in Siberia*, Firenze, ed. E. Loescher, 1885.

naturali, e poichè la forza bruta rimaneva tuttora massima, si organò in modo, che forza e religione s'identificarono in una o più persone, che ebbero doppiamente sugli altri autorità incontrastata, e si creò l'imperio ereditario singolare, o di casta, o, se per elezione, di una casta determinata. E che tale sia divenuta la forma secondaria sociale a poco a poco, come ce lo attestano le genti selvagge e barbare attuali, lo testimoniano anche le ricordanze delle più civili: il patriarcato — assai comune — essendo in fondo un'istituzione mitigata di quella più antica. Normalmente come il capo fu il più forte od astuto guerriero, fu eziandio il primo sacerdote; e l'unione del potere militare e sacro fu comune in principio a tutti i popoli più giuridicamente organati; evidente cosa tra gli Arii, i Semiti e le razze così dette turaniche. Le pitture murali, le iscrizioni d'Egitto e di Assiria, come avverte lo Spencer, a tutti lo manifestano: egualmente avvenne nel Messico e nel Perù, e in modo meno apparente in Roma stessa, a Sparta ed Atene. Così d'altra parte a Tahiti, tra i Dacota, i Kondi ed altri, come tra i Germani primitivi, nelle isole Samoa, e nella Nuova Caledonia. In altre genti il sacerdote partecipa all'amministrazione dello Stato; ed oltre la potenza militare in varie parti del mondo, identificò in sè quella anche civile, come in Polinesia, in Assiria, in Egitto, nel Messico, e via dicendo: non esclusa quella giudiciaria. Infine, chi non sa che il Codice religioso di molti popoli fra i più celebri era pur quello civile, politico e giudiciario? Onde da principio Chiesa, a dir così, e Stato s'identificano; tale anche in Cina, nel Giappone, in Egitto, negli Stati barbari di varie parti del mondo: onde dappertutto i sacerdoti, nelle convivenze civili o selvaggie, formano la casta che ha maggiore coltura, e superiore intellettualmente a tutte le altre. In tal modo in possesso del potere naturale, civile e militare, e di quello più temuto ultra-naturale in tutte le loro forme, l'organamento sacerdotale stette saldo, e per quanto seppe, invariabile. Ogni società quindi, appena organata di barbare o storiche razze, fu teocratica — largamente intesa questa forma di signoria.

Tale trasformazione sociale avvenuta più o meno compiuta nelle selvagge e nelle genti civili, recò profonda modificazione alla natura e costituzione della scuola. Se da principio e senza alcuna riflessa determinazione, l'istruzione materna e pubblica nella convivenza a comune nella prima e posteriore forma, seguiva incosciente le semplici movenze sociali, e si trovava,

senza avvertirlo, per una funzione naturale, sottoposta a quei poteri, che in modo ancora incoerente, andavano più e più signoreggiando; ora, dopo che l'organamento sociale acquistò nelle razze superiori, maggiore coscienza di sè, ed i dominatori incominciarono a *sapere* ciò che volevano, e sentirono i vantaggi della propria signoria, ed i fini a cui erano preordinati per nativa necessità, la somma delle cose tutte in mano di uno o di più universalmente riconosciuta, trasse seco eziandio la direzione della scuola; e quindi da singolare e in questa qualità quasi libera, e pubblica, ma come spontaneo tirocinio per esempi e imitazione, si trasmutò completamente in istituzione elaborata dello Stato. Il quale per mezzo di chi vi s'identificava anche religiosamente, promulgò per norme mnemoniche o scritte, il Codice universale dell'operosità e delle credenze umane, sancito dal potere ultra-naturale in modo che ogni infrazione al medesimo venne considerato delitto e *peccato*. Allora non solo gli atti particolari e pubblici s'informarono al divino — immedesimato con il capo, o con i capi — ma i sentimenti, le idee stesse della vita ordinaria presente, e di quella futura in rapporto con la costituzione dello Stato, vennero prescritte, e rese immutabili. Indi l'insegnamento, sia privato o pubblico, che da prima ondeggiava e in gran parte governavasi ad arbitrio, fu determinato e formulato nel Codice universale. Così fu statuita la forma del sapere, il modo, il tirocinio, i limiti suoi. Nè qui si arrestò il mutamento: chè generale l'ammaestramento per l'innanzi e di tutti, ora divenne ufficio esclusivo di una classe, ed esclusiva la sua dottrina; onde avvenne che la scuola fu monopolio di pochi, e divenne affatto pertinenza del pubblico potere, e suo ufficio assoluto. La quale disciplina superiore, via via che la convivenza avanzava, abbracciò ogni lavoro intellettuale e meccanico; poichè scienza, arte e mestiere, tutto fu governato da canoni jeratico-politici.

E tale condizione durò per secoli sotto diverse forme; e più dissimulata dura in parte tuttora. Certamente la scuola privata non cessò in quanto è funzione non arbitraria, ma necessaria; però, poichè il potere autocratico profano e sacro codicificò ogni atto, ogni esercizio privato e pubblico, e lo stesso pensiero, così diè norme e prescrisse luoghi e tempi e modi d'insegnamento, e formulò con autorità divina l'enciclopedia; onde l'istruzione della madre e della famiglia sin dall'infanzia, oralmente, o per libri ufficiali, non si raggirò che intorno alle cose superiormente ordinate: e primo precetto fu la devozione as-

soluta alla dommatica stabilità, e ubbidienza cieca alle persone, in cui s'incarnava. Così il pubblico insegnamento e il privato rinvigorendosi a vicenda, si formò un ambiente intellettivo e morale tale, che a poco a poco la servitù del pensiero, il rispetto all'autorità assoluta della fede, la schiavitù ai superiori divenne natura; e tale si mantenne nei popoli eziandio più famosi dell'antichità sino alla loro estinzione: e tale si mantiene in alcuni che non perirono; e sotto sembianze meno ricise, e in modo più implicito, in tutti quelli selvaggi e barbari dei due mondi. Però eziandio in queste condizioni noi riconosciamo di nuovo nella scuola, comecchè sì mutata nel suo esercizio intrinseco, i caratteri essenziali primitivi, quelli ond'ella sorge per necessità native fisiologiche e sociali. È una evoluzione continua di forme secondo che lo stato sociale si muta, o la potenza intellettiva si accresce e si amplia, ma la sostanza primordiale e la legge dell'esercizio rimangono le medesime.

Nel mondo antico e in molti popoli del moderno adunque questa costituzione jeratico-autoritaria della scuola fu, in determinate fasi storiche loro, universale, e si può dire la forma della società stessa; e si continuò in parte e in varie guise, e più dissimulata sino all'evo nostro. Allora l'umanità in tutte le sue razze e varietà — con differenze di modo — era, per necessità della sua propria evoluzione, conformata quale corpo omogeneo, ove l'individuo appariva come figura distinta, ma intrinsecamente priva di propria virtù, moventesi per impulso superiore, incarnato divinamente in un uomo, o in una casta. E poichè tutte queste movenze inferiori erano prescritte, l'autonomia individuale scompariva, e si perdeva in quell'immane panteismo sociale. Il sapere era mnemonica arte di ritenere il catechismo civile e sacro; l'autocrazia religiosa, in cui si rifondeva quella politica, tutto signoreggiando dalla origine della vita alla morte, e oltre la morte, nessun atto privato e pubblico le sfuggiva, compresi quelli del proprio pensiero. Società laica, secolare quindi non solo non esisteva — secondo il suo valore odierno — in fatto, ma neanche in idea. E ciò produsse, come la storia mostra, o la morte di molti popoli in ultimo, o lo stagnamento infecondo per altri che sopravvissero.

IV.

Ma questo stadio periglioso e monco sociale fu oltrepassato da una razza che non teme tramonti, e per primo da un popolo

di questa razza, il di cui nome e la di cui gloriosa vittoria rimarranno immortali. Io l'ho già detto: il popolo Ellenico! Sì, i Greci pei primi ebbero limpida e profonda coscienza dell'uomo, e lo trassero, quale *personale* potenza, dalla matrice, a così dire, della natura, entro cui già fisiologicamente si rifondeva, e da quella teocratica ove si era individualmente perduto, vivendo in tal modo vita affatto embriogenica. Il giorno in cui Talete e gli altri jonici si accinsero alla ricerca della genesi delle cose per *autonoma* deliberazione, fuori d'ogni concetto dommatico o disciplina sacerdotale, un fatto umano nuovo e indefinitamente fecondo si compì: quel giorno fu l'alba della futura emancipazione dell'uomo, in quel giorno sorse la persona umana di fronte al mondo, ed all'autocrazia jeratica universale: la potenza *laica* germogliò; al catechismo s'aggiunse il libero esame, presso al tempio e alla reggia autocratica fu possibile l'accademia e il comizio di liberi cittadini. Seguiamo pure il successivo evolgersi ed ampliarsi del pensiero greco da quell'epoca solenne sino all'estremo suo tramonto, e vedremo come in Grecia per la prima volta, non per solitaria vigorìa d'individuo, ma per fervida cooperazione di tutto un popolo di genio, l'uomo si comprendesse, si emancipasse intellettualmente e civilmente, divenisse persona; e il *nosce te ipsum* socratico, già agitasse e stimolasse in ogni ramo del sapere, delle arti, della politica il popolo greco durante la portentosa sua storia. Osservate come l'uomo vi appaia via via scolpito, vivo, fiero nelle sue epopee, nelle speculazioni filosofiche, nella lirica, nei drammi, nelle storie, nelle scienze di applicazione e nelle continue e profonde agitazioni, trasformazioni e statuti civili. Ei lotta contro gli stessi Dèi, e libero vinse con le armi l'Asia teocratica, in cui s'incarnava l'antica forma sociale.

E questa meravigliosa vittoria, anche se avverranno, come avvennero, nuovi tramonti, se nuove forme teocratiche risorgeranno, non sarà perduta per sempre: chè, latente nei suoi effetti, proromperà di nuovo quando l'occasione propizia impenni le ali; poichè fu, per la razza, vittoria definitiva e imperitura. E quando il popolo greco si avviava all'occaso, una parte di sè, che *ab antiquo* aveva posto stanza in altre regioni, già nel nome augusto di Roma intraprenderà praticamente un'epopea che doveva pel giure, per la sapienza civile, per la emancipazione delle plebi, e in gran parte dei servi, compiere l'opera umana che s'iniziò nelle feconde spiaggie dell'Egeo, nelle sue splendide isole, e alle falde gloriose dell'Imetto. Forte dell'istinto indomito

della razza, spinta da vigorìa straordinaria a diffondersi, e tutto preformare alla sua immagine, con profondo sentimento della *realtà* della vita, Roma a poco a poco con la conquista e l'esempio, ereditando la scienza in parte e le arti greche, universalizzò nel mondo contemporaneo il giure civile, il sentimento del diritto, il concetto dell'*uomo*, l'eguaglianza dei cittadini, il laicato nel governo e negli uffici dello Stato.

Che se nel processo storico che indi si evolse nelle razze arie in Europa, dal cespite greco-latino allargandosi agli altri rampolli, il connubio della dottrina profetica monoteistico-giudaica — tratta a compimento da Gesù nel fuoco trasformatore dell'amore universale — con le antecedenti dottrine e istituzioni greco-romane produsse, per nativa disposizione e molteplici cause storiche e di pensiero, la nuova teocrazia medio-evale, onde la scuola divenne a sua volta di nuovo un catechismo generale; pure noi di nuovo ce ne emancipammo per virtù indomita individuale, per vicende politiche e per la scienza indipendente; e la laicità, non ostante apparenti regressi, procede vittoriosa; e la scuola, rotto ed esautorato in gran parte il rinnovato sistema autocratico, incominciò ad emanciparsi dall'ordine precettivo anteriore. Le sue forme fondamentali, privata, pubblica e autodidattica, che mai non cessarono, assunsero novello aspetto conforme al nuovo spirito che si agita negli Stati e nelle nazioni. Egli è chiaro frattanto che l'insegnamento privato e di famiglia, non più costretto al catechismo politico e religioso di Stato, si esercitò più liberamente a seconda dei sentimenti e delle convinzioni particolari; predisponendo così a vita più libera e razionale le giovani menti. E quello pubblico quindi venne da questa libertà stessa privata riordinato alla sua immagine; e la discussione, l'esame personale, il *metodo critico* prevalsero al dommatismo già signoreggiante; onde il rigoglio di operosità intellettiva che a sua volta die' nuovo impulso alla istruzione di famiglia; e tutte e due insieme poi vivificheranno potentemente l'autodidattica.

La quale emancipazione ebbe ed avrà per risultato un immenso incremento di beni sociali e di progresso in ogni ramo del sapere, e nelle condizioni della esistenza; poichè la libera concorrenza, effetto di libera scienza, perchè fecondata da nuove scoperte, aumenta la produzione delle ricchezze in genere nella *sua prima fase;* e la libertà d'esame crea il cittadino, onde il libero reggimento degli Stati moderni. Con la scuola libera e laica si apre un nuovo mondo ed appaiono nel loro pieno vi-

gore le due divine prerogative dell'uomo, la ragione e la libertà. E che io dica il vero, basta per prova paragonare la società europea in genere, dopo la fiera protesta in religione di Lutero, in filosofia di Cartesio, nella scienza di Galileo, con la vecchia anteriore. Per questi tre grandi l'uomo, quasi di nuovo smarrito dopo il più glorioso periodo greco-romano, fu di nuovo ritrovato. E siamo al principio: poichè, non c'illudiamo, nè spaventiamoci, nel mondo sociale e civile si agita latente una nuova forma, che si presente, ma non può definirsi; e quando a questa sua trasformazione sia strumento la libertà assennata, non può riuscire che degna dei fatti umani, e delle magnanime aspirazioni dei buoni. Quindi se l'emancipazione sociale e politica fu un bene, un bene pure necessariamente debbe essere la scuola libera e laica, che ne è l'effetto immediato.

Giunti a questo punto, non per costruzioni *a priori*, o per tendenze di partito, ma studiando l'evoluzione reale dei popoli, in tutte le razze, e le loro forme di convivenza privata e pubblica, se alcuno domandasse quale carattere debba avere negli Stati moderni e liberi la scuola; non io, nè altri qualsiasi, ma la chiara evidenza storica, la legge che governò le intrinseche ed estrinseche vicende di tutti i popoli noti barbari e civili, risponderebbero che essa debbe essere libera e laica; cioè non arbitrariamente vincolata a dommi sieno religiosi, politici, sociali; laica, cioè ordinata, esercitata affatto dal ceto laicale — con libertà, s'intende, d'insegnamento d'altre classi — che è quasi tutta la totalità dei cittadini; alla condizione però *assoluta*, che chi la esercita sia degno di tanto ufficio, e la società, ove si attua, risplenda per vigorìa di carattere, per virtù cittadine, per tolleranza.

Or riepilogando diremo: — la scuola in sè, nella intrinseca essenza sua, e nella estrinseca evoluzione per le varie sue forme, è un fatto non generato da deliberata volontà d'individui, popoli o governi, ma necessario e continuo: prorompe dalla vita stessa individuale e sociale, e profonda le sue radici più umili e lontane biologicamente nel mondo inferiore animale. Quindi egli è da prima fisiologico, empirico, spontaneo, poscia razionale, riflessivo e voluto. In tutte le razze selvaggie e civili, antiche e moderne, dagli sciami più bestiali alle genti più elette, di mezzo a tutte le forme di famiglia e di convivenza, sempre apparisce e nasce nei tre modi, privato, personale e pubblico. E poichè egli è integrale nell'organismo sociale, si conforma e

trasforma secondo quello procede o si muta. Da incoerente e misto ad emozioni e fantasmi superstiziosi e mitici, quando il gruppo sociale prese assetto più sistematico e ordinato, e fu autoritario e religioso, anche la scuola nelle sue tre guise divenne meccanica ripetizione del pubblico catechismo, e nel codice jeratico-politico ebbe dottrina, metodo, limiti assoluti. Ma se alcuni popoli in questa forma perirono, altri vissero non oltrepassandola, e stagnarono; altri per vigorìa e irrequietezza di razza vi si ribellarono, e procedettero vittoriosi al regime più libero civile e politico, e la scuola necessariamente vi si conformò divenendo libera e laica. Onde le menti emancipate, e la scienza della *realità* accresciuta, reagiscono alla loro volta sulle istituzioni novellamente create, e le perfezionano: ciò che avviene eziandio per la scuola, ora deliberatamente indirizzata a quella mèta nobilissima, dove gravitavano nativamente i fati anteriori, e cui scopre meglio la luce attuale degli intelletti. A ciò fummo spinti dalle leggi di natura, e siamo quali essa ci fece, quali era preordinato che fossimo nell'esercizio spontaneo, e riflesso della ragione: libertà e laicità dell'insegnamento.

Nè ci sgomentino gli ostacoli frapposti dagli ignavi eppure buoni, dai tristi astuti, dai pusillanimi; ad onta di tutto e di tutti l'umanità nelle sue famiglie più elette raggiungerà il nobile segno a cui i fati la incalzano. Procediamo cauti e con amore e tolleranza; ma procediamo, senza timori e intemperanze. Lo scetticismo reale, o ridicolo, lo scoramento dei buoni, l'avidità insaziabile, la concupiscenza di turpi cose, l'ozio putrido, l'ignoranza *voluta* per flaccida fibra, oscurano, è vero, lo splendido volto della civiltà moderna, onde molti non lo scorgono, o lo travedono contaminato. Ma non si tema; se la terra per cosmica convulsione non si sfascia, noi perverremo a quell'ideale di relativa felicità e di grandezza intellettiva e morale, che stimola, sprona, affascina le anime e gli ingegni eletti — che sono i veri e soli fattori dell'incivilimento, e il sale della terra — a quell'ideale, che anche oggi di mezzo a molte sozzure, sconforti, guerre, è il sole che riscalda e vivifica gli uomini di buona volontà con la sua luce e calore immortali.

Milano, aprile 1889.

TITO VIGNOLI.

SAGGI SULLA PSICOLOGIA DEL BELLO (*)

Il Problema estetico.

> Dans notre époque, où les anciennes croyances, qu'on les regrette ou non, s'en vont à la dérive, peut-être faudrait-il réserver une place d'honneur et un asile respecté à l'art, la dernière des religions humaines. B. PEREZ.

1. — I DATI DEL PROBLEMA. — Che cosa è il bello? Che cosa è l'arte? Che cosa è il gusto e che cosa l'ispirazione? E il bello, l'arte, l'ispirazione, il gusto, sono essi soggetti a leggi naturali? E l'estetica è dessa ormai una vera scienza, su cui possa fondarsi una critica rigorosamente positiva?

Questo il problema; queste le faccie iridescenti e misteriose del poliedro che ha affascinato e stancato per tanti secoli di civiltà pensatori ed artisti, senza che finora se ne sia precisata definitivamente la formola, risolute le incognite, scomposta l'intricata compagine.

Pure, bisognerà bene affrontarlo ancora; è l'opera paziente del piccone e della mina, quella che ha perforate le montagne e disgiunti i continenti; è la pertinacia instancabile dell'analisi, che ha strappato alla materia il segreto della sua costituzione, all'organismo l'arcano della sua vita.

Forti della bontà dei metodi provati e riprovati, fidenti nella certezza dei principî cui man mano tutto lo scibile si va riducendo e coordinando, noi pure, noi naturalisti, fatti audaci dalle recenti vittorie, abbiamo ingaggiato questa nuova battaglia, e, stretti attorno alla contrastata bandiera, ci accingiamo a dar la scalata a quest'ultima cittadella dell'ignoto.

2. — Alberto Ròndani, in un suo recentissimo libro di polemiche d'arte (1), rammenta come dall'età di dieci anni sia entrato scolaro all'Accademia di Belle Arti di Parma, e come d'allora in poi, studente e dilettante, critico e professore, sia rimasto sempre tra quadri e statue, tra artisti e buongustai;

(*) Da un libro sull'*Estetica*, di prossima pubblicazione.

(1) ALBERTO RÒNDANI, *La filosofia positiva e la critica d'arte*. Parma, Battei, 1888.

come abbia scritto un diluvio d'articoli critici, abbia fatto migliaia di lezioni e di conferenze, abbia visitato centinaia di pinacoteche e di gallerie, e pellegrinato per dozzine d'esposizioni; come abbia stipato di note e di appunti i margini dei cataloghi, e raccolte nei taccuini le ciarle e le sentenze del pubblico, carpite a volo pei corridoi delle mostre, per le sale degli alberghi, per gli omnibus delle città; come infine abbia divorato volumi e volumi di storia, di critica, di filosofia d'arte; e come tuttavia, malgrado « il lungo studio e 'l grande amore », non sia giunto a trovarsi una risposta soddisfacente ad alcuna delle domande con cui ho cominciato il mio studio, nè a persuadersi neppure che esse siano altrettante incognite d'un solo problema non insolubile.

Orbene, il Ròndani ha torto. Ed io sono persuaso che con l'ingegno e la coltura che nessuno oserebbe negargli, egli avrebbe potuto, e potrebbe ancora, arrivare a tutt'altri risultamenti, soltanto tornando indietro e pigliando altra via; egli ha studiato troppo l'arte e troppo poco la natura, come i vecchi criminalisti studiavano troppo il delitto e troppo poco l'antropologia; egli ha letto troppi libri d'arte e visitate troppe gallerie classiche e romantiche, e s'è occupato troppo poco degli scarabocchi dei bimbi e degli idoletti dei selvaggi, e troppo poco si è soffermato nei musei d'etnografia e tra le reliquie del lavoro preistorico.

Egli è troppo filosofo e troppo poco naturalista: e come in oggi un fisiologo impara più psicologia da un diagramma sfigmografico che un erudito da un'intera biblioteca animista, così forse vede più chiaro tra la nebbia delle questioni sul bello e sull'arte chi le studia nei fenomeni più oggettivi e rudimentali, che chi si strugge il cervello a seguire gl'inaccessibili voli del genio evanescenti nel cielo immenso del sublime, ad esplorare il dedalo avviluppato dell'arte contemporanea, fatta di mille vie che s'incrociano e si confondono all'infinito.

* * *

3. — Difficoltà dell'assunto. — Certo « non è impresa da pigliare a gabbo » neppure la nostra, poichè, trovato nei fatti più semplici e antichi il filo d'Arianna del labirinto del bello, ci bisognerà pure percorrerlo tutto, se vogliamo poterne dare, quando usciremo « a riveder le stelle », la descrizione

e la pianta; nè ci dissimuliamo alcuna delle difficoltà che ci attendono lungo il cammino.

Già, esse sono in gran parte le stesse che lo Spencer enumera a proposito della sociologia (1); noi tutti, a qualunque scuola si appartenga, qualunque bandiera si segua, portiamo nel cervello, nel sangue, nell'organismo intero, inconsciamente e nostro malgrado, tutta l'eredità di preconcetti e di dogmi che fu patrimonio degli avi; abbiamo assorbita ed assimilata col latte scolastico tutta la pedanteria e la retorica dei nostri libri di testo e delle nostre accademie; ci siamo inzuppati di preconcetti e di formule, con letture discordi e sconclusionate che furono il pascolo assiduo della nostra giovinezza; e ci riesce ben difficile, ormai, di giudicar rettamente, nitidamente, come se la luce sola e diretta della realtà sensibile ci rischiarasse la mente.

4. — Peggio, poi, quando s'è un poco artisti noi pure. Volenti o nolenti, a questa o a quella scuola s'appartiene pur sempre, da questo o da quel maestro s'ha pure avuto il battesimo estetico; e l'arte è come la religione: assorbente, aggressiva, intollerante sempre, dal più al meno; sicchè contro la pura ragione sta sempre minaccioso in agguato il fantasma della fede, che da un momento all'altro vi può pigliare alle spalle; e nella voce del critico vibra sovente l'accento dell'apostolo, che non di rado gli subentra a tradimento, gli s'impone, gli si sostituisce.

5. — Poi, per quanto si voglia seguire nei nostri studî il criterio genetico e prendere a base i fatti più semplici ed embrionali, bisogna pure, se si ha da fare un'estetica seria e compiuta, venir poi anche alle più alte ed evolute manifestazioni del gusto e del genio. E a questo si giunge sempre più o meno mal preparati: sia per la reale ed oggettiva scarsità di buone e sicure fonti sul gusto e sull'arte preistorici ed esostorici; sia pel difetto personale e soggettivo delle vastissime e svariatissime cognizioni che occorrerebbero allo studioso del bello, su quasi tutta l'enciclopedia dello scibile umano: sulle matematiche, sulla fisica, sulla fisiologia specialmente dei sensi, sulla psicologia, sulla sociologia, sull'etnografia, sulla storia, sulla tecnica e sulla filosofia dell'arte: e mente umana, allo stato attuale della scienza, non può abbracciare se non superficialmente così gran mole di studî.

---

(1) H. Spencer, *Principles of Sociology* — Introduzione.

Ma, dicevo, superate anche alla meglio queste prime e già imponenti difficoltà, quando si giunge all'arte dei popoli civili, all'arte grande e spirituale, bisogna per forza sostare titubanti, e armarci di tutto il nostro coraggio per affrontare quest'ultima vetta del pensiero, ripidissima e senza sentieri battuti, che si perde fra le nubi dell'anima, dove sbarbagliano ai lampi del genio i picchi inaccessi del bello.

Qui i fatti complicatissimi, differenziati e allontanati da una lunga e sconosciuta evoluzione, intimamente intrecciati ed integrati con tutta la vita intima e sociale del genere umano, modificati e trasformati da mille coefficienti interni ed esterni, influenzati e larvati dai commerci e dai dominî reciproci delle razze e delle classi diverse delle nazioni e dei popoli, resistono ad ogni conato d'analisi, e solo alle più alte temperature dell'ingegno, delle quali non tutti, purtroppo, possiamo disporre, cedono dissociati e ridotti ai loro elementi.

6. — Ma avuta anche ragione di uno, di varî, di molti fatti, non sempre è lecito ancora al filosofo d'arte, come sarebbe al fisico od al fisiologo, formulare una legge: perchè le infinite cause perturbatrici cui va soggetto il fenomeno artistico l'infirmerebbero subito, e, alla prova, le eccezioni si troverebbero più numerose dei casi obbedienti alla regola: potendo talvolta persuaderlo della non-verità della legge, tal'altra spaventarlo dell'opera immane di ricondurvi i casi aberranti, beninteso spiegandoli coll'intervento di nuovi e fin allora ignoti fattori, non costringendoli a forza sotto un principio destituito di valore oggettivo.

7. — Si aggiungano ancora gl'incagli e gli equivoci che vengono ad ogni ramo del sapere, ma più a questo, in gran parte ideale e, del resto, appena ora nascente, dall'incertezza e imperfezione del linguaggio; il quale, come si sa, ha pure un'importanza di prim'ordine nella formazione ed associazione delle idee, e quindi nell'organizzazione del pensiero e della scienza. Alla parola vaga e di significato ondeggiante ed incerto non può corrispondere che un concetto ugualmente impreciso e mal definito, e le teorie fondate così sopra un terreno mobile e plastico non possono riuscire che vacillanti e fallaci.

8. — Nè soccorre infine al solitario viandante per la boscaglia deserta delle dottrine d'arte l'esperta sapienza del passato, tutta piena di vane parole soltanto e di inconciliabili contraddizioni, atte piuttosto a fargli perder la traccia del vero che non a servirgli di guida o di scorta; nè, tanto meno, gli

serve di sprone l'incoraggiamento dei contemporanei, quali sfiduciati del successo della temeraria intrapresa, quali distratti da altre più pratiche e più facili mire, quali infine più ostili che amici, vuoi per ira di scuola, vuoi per gelosia di mestiere, vuoi per odio o disprezzo sistematico contro ogni cosa che tenda alla sintesi e sorga d'un palmo dal livello del più meschino empirismo.

L'osserva anche il Róndani, ben giustamente: una letteratura esclusivamente estetica, una filosofia d'arte che viva da sè e per sè, non esiste ancora; la critica d'arte è ancora materia nebulare e frammentaria senza nesso e senza leggi; dei grandi pensatori moderni nessuno ha trattato di proposito, largamente e profondamente, la materia del bello; l'estetica non ha ancora un posto suo proprio stabile e definito tra le cognizioni umane; ogni arfasatto si crede in pieno diritto di sfringuellar sentenze sul bello e sul brutto, ritenendoli *res nullius*, e trincerando la propria ignoranza prosuntuosa dietro il decrepito adagio, che *de gustibus non est disputandum*, e dietro la stolta massima che dell'arte il pubblico sia il solo, il vero, l'inappellabile giudice.

9. — E almeno si vedesse spuntar nelle scuole una lontana speranza che davvero un giorno il pubblico colto (che è tutt'altro, come argutamente scrisse il Guerrini, dal colto pubblico) giunga ad essere in grado di giudicar seriamente e legittimamente col proprio capo! Ma ne siamo, purtroppo, ben lungi: malgrado le gloriose tradizioni del suo passato, malgrado l'ereditaria sua disposizione per ogni opera gentile di mano e d'ingegno, malgrado il vivo calore di poesia, il bisogno intenso di spirituale alimento di bellezza, che Enrico Panzacchi (1) constata ancora sotto la scoria delle materiali sollecitudini e degli istinti inferiori nel popolo nostro, la scuola italiana non fa nulla, nulla assolutamente, per coltivare e sfruttare così felici disposizioni.

S'insegna un po' di disegno, materialmente, nelle scuole e negli istituti tecnici; nelle classi d'arti e mestieri l'educazione del gusto è affatto negletta; nei collegi classici la vacua erudizione grammaticale, come troppo bene mostrava il Graf in un suo discorso inaugurale a Torino, uccide lo spirito antico di cui gli scolari non giungono ad intendere il contenuto; nelle università l'estetica non fa parte dell'insegnamento uffi-

(1) E. Panzacchi, « Lettere ed arti », n. 1°, 26 gennaio 1889.

ciale; e nelle stesse accademie di belle arti e nei conservatorî di musica, date le ricette per la tecnica materiale, all'elemento più ideale e più alto della coltura dei giovani artisti non si dà alcuna importanza; sicchè ne nasce che oggi agli artisti che non sanno scrivere una lettera, facciano spesso triste riscontro i letterati incapaci di scernere l'indotta mano del Cimabue dal magistrale pennello del Veronese (1).

E ne vediamo, purtroppo, l'effetto: in niuna parte del mondo civile l'arte vera e durevole è più negletta e diserta che non da noi, in nessuna si sente un più sacro orrore pel libro, in nessuna vanno più affamati e misconosciuti gli artisti; ed a ragione Telemaco Signorini si lagna nella rivista del Panzacchi, che nelle gallerie si copîno furiosamente gli sgorbi peggiori e se ne smaltiscano a centinaia le più sguaiate riproduzioni, mentre la folla passa indifferente e distratta davanti ai veri capilavori; e che pel pubblico, che adorna le sue stanze delle più scempie oleografie e si pasce dei più balordi romanzi, pel pubblico che si ride della gloria e non s'inchina che al soldo, chi più vende sia sempre il più bravo.

Tant'è; e non ci si vede, per ora, rimedio.

10. — Pure, malgrado tutto, noi non ci perdiamo d'animo, e persistiamo nell'opera in cui tanti, pur migliori di noi, hanno fallito. In ogni campo delle grandi opere umane, nella scienza come nella politica, nell'arte come nella filosofia, furono sempre le forze unite e le concordi audacie dei piccoli e deboli, che posero i fondamenti delle piramidi meravigliose che i grandi ed i forti, venuto il giorno, innalzarono. E questo è il proposito nostro: abbozzare a grandi tratti il disegno della compagine estetica, quale in ombra si affaccia al nostro pensiero; tentare di abbattere l'ultimo rudere delle vecchie teorie ormai scosse e crollanti, e di ricomporre coi materiali ciclopici che n'avanzano ancora e resistono al dente dei secoli, almeno la base del nuovo monumento: lasciando l'ardua impresa di compierlo ad altri, cui i nuovi tempi e le nuove scoperte rechino nuova materia e nuovi strumenti, e rendano così più sicuro o men malagevole il còmpito.

---

(1) Vedi M. Pilo, *La coltura artistica nelle scuole classiche* (nell' « Italia Artistica » del 30 gennaio 1888).

* * *

11. — Criteri e metodo. — Ho già accennato con qual metodo, con quali criterî io creda doversi procedere a questa ricostruzione: coi criterî e col metodo che, applicati a tutti gli altri rami dell'umana dottrina, han trasformato la magìa in fisica, l'alchimia in chimica, l'astrologia in astronomia, le fantasie vitalistiche in scienza biologica, l'animismo presuntuoso e vuoto nella psicologia sperimentale, l'esorcismo pauroso e crudele nella psichiatria illuminata e benefica, la torva giustizia punitrice nella serena criminologia preventrice, la subdola politica dei raggiri nella sapiente sociologia delle statistiche.

L'evoluzionismo, il gran faro che ha illuminato lo spirito odierno uscito appena dal buio della scolastica, l'ardito pioniere che ha rifatto in meno di mezzo secolo, trionfalmente, il cammino di tutto l'umano pensiero, correggendo l'itinerario, ricostruendo le pietre miliari, disegnando di nuovo, non più con l'occhio mal fido e con la mano inesperta del passeggero impressionista, ma coi compassi e le seste del matematico, tutta l'immensa carta geografica delle regioni prima appena intraviste del vero; l'evoluzionismo, che noi seguiamo nel suo corso glorioso, non è una scienza nuova, non è un sistema nuovo, non è un nuovo partito filosofico; è semplicemente un nuovo punto di vista, più elevato, da cui la mente dell'uomo è giunta a scorgere le cose, e d'onde, come sulla vetta sublime di una montagna finora inaccessa, il suo sguardo può giungere a ben più vasti e stupendi orizzonti, che non dalla chiusa pianura dei vecchi criteri, limitati ai brevi confini dello spazio e del tempo in cui si viveva.

12. — Non ci pare quindi di meritare, solo perchè ci collochiamo in questo elevato punto di vista, l'accusa che muove l'onorevole Gallo (1) ai naturalisti, d'unilateralità e d'esclusivismo: egli medesimo infatti conviene, che essi, uscendo dal cerchio troppo ristretto della realtà direttamente sensibile e delle sole e brevi induzioni immediate in cui amava rinchiudersi il positivismo comtiano, han perfezionato il suo metodo e costruito un potente sistema; e che son giunti, coi dati delle scienze naturali ch'essi han portate d'un tratto da piccolo e povero stato al primo e più splendido posto nella gerarchia del

(1) Nicolò Gallo, *La scienza dell'arte*. Torino, Roux, 1887.

sapere, a dar fondamenta nuove e leggi sicure a tutto lo scibile. Chè se è vero, del resto, come l'egregio critico di Palermo ritiene, che l'Inconoscibile spenceriano, al quale gli evoluzionisti s'arrestano, offende l'intelligenza e la ragione umane, perchè l'uomo è, secondo la felice espressione di Schopenhauer, « un animale metafisico », ed ha quindi un diritto naturale alla ricerca ed alla scoperta delle cause prime; se è vero tutto ciò, dico, io non ci vedo tuttavia la ragione di credere e d'affermare d'averle già ritrovate e di possederne il segreto; ma bensì semplicemente di chiamare « sconosciuto » ciò che lo Spencer amò invece chiamare col nome di « inconoscibile », e di non disperare di giungere un giorno a conoscerlo.

13. — Gli è per questo, che noi, ripugnanti dall'affermare dogmi *a priori*, non dimostrati nè dimostrabili, e a questi sottoporre poi per amore o per forza, costringendoli con la violenza d'una logica *ad usum Delphini*, i casi individui, preferiamo invece il metodo opposto, tanto più sicuro, quanto più modesto: quello di partire dai fatti tali quali noi li troviamo nel mondo che ne circonda, e, senza preconcetti, analizzarli minutamente, pazientemente, seguirli nel loro sviluppo nel tempo, nelle loro varietà nello spazio, nelle loro differenze e rassomiglianze, nelle azioni e nelle reazioni che esercitano e che subiscono in mezzo agli altri infiniti di cui l'universo vive e risulta.

Allora soltanto, dopo questo studio lungo e maturo, noi ci crediamo in diritto di assurgere a sintesi ed a principî, che sfuggono tanto alla taccia di tardo empirismo, come a quella di temeraria fantasticheria; che si elevano tanto al disopra della vecchia critica impressionista, che il Gallo nota di mancanza di coltura, quanto della moderna critica storica, cui fa difetto, secondo lo stesso autore, di genio.

14. — Noi trattiamo l'opera d'arte più geniale e complessa, più raffinata nella tecnica e più filosofica nel concetto, come l'organismo più evoluto e più ricco d'organi e di funzioni trofiche e psichiche: noi risaliamo nel tempo il processo della sua formazione, e come individuo e come specie, e in questa indagine regressiva, in cui noi facciamo l'embriologia e la filogenia dell'arte, passando gradatamente dall'artista al dilettante, al principiante, al fanciullo, al selvaggio più incolto, noi l'andiamo man mano sfrondando dei suoi più alti e più recenti attributi, poi dei più bassi ed antichi, lentamente, gradatamente, fino a ridurla alla sua forma più elementare e primordiale: a quella

forma a cui nessuno di noi avrebbe osato prima di questo *experimentum mirabile,* di dare il nome di arte, come a nessuno sarebbe parso possibile, prima che Harwey e Graaf fondassero l'embriologia, e Schleiden e Schwann la tectologia de' viventi, di chiamare esseri vivi, anzi basi e punti di partenza di tutto l'impero degli organismi, l'amorfo grumetto di protoplasma appena visibile al microscopio, l'inerte protista appena contrattile sotto l'azione dei più energici stimoli esterni.

15. — E da questo punto, esaurito felicemente il processo d'analisi, possiamo francamente, e con più larghe vedute, ripigliare in ordine inverso il cammino: e dai più oscuri barlumi della luce del bello, che siamo andati a scoprire fra le tenebre dell'inconscio, nella notte dei primi tempi che non lasciaron quasi memoria di sè, torniamo passo passo alla luce; e per la strada maestra dell'evoluzione storica delle genti, e per la scorciatoia di quella del fanciullo andiamo via via rintracciando d'attorno a noi e studiando ora isolati e viventi autonomamente tra gli animali più intelligenti, tra i più rozzi popoli primitivi, tra i selvaggi contemporanei, tra le plebi incolte, tra i bimbi nostri, che van ricapitolando nel loro svolgersi fisico e mentale e perciò anche estetico lo sviluppo del genere umano, i gusti, gli istinti, le arti bambine, gli elementi insomma a cui avevamo ridotta, decomponendola pazientemente, la complicata creazione del genio.

Nè ci par punto, per ciò, di misconoscere l'immensa distanza che separa questo dall'automatico moto con cui l'animale proietta all'esterno la sua primitiva emozione del bello, nè di mettere a un fascio il divino scalpello di Michelangelo con la scheggia di selce, con cui l'uomo delle caverne tracciava informi disegni sopra le ardesie e le corna di renna: ci sembra anzi che il disgiungere che noi facciamo dei due estremi fenomeni mediante la lunghissima serie senza lacune dei fatti intermedî, torni tutta a gloria ed onore dell'umano intelletto, che per sola virtù del proprio lavoro seppe arrivare dall'incosciente trastullo del bruto a dar l'anima ai marmi, la parola alle corde.

16. — Analisi, dunque, disinteressata e paziente, e sintesi prudente ed illuminata; comparazione storica ed etnografica, ed evoluzione individuale e filogenetica; senso sempre presente della realtà oggettiva, e spirito filosofico sempre vigile a carpirne l'astratto significato; riguardo e rispetto alle molteplici opinioni altrui sul nostro soggetto, tanto più doveroso per noi,

quanto maggior profitto dal pensiero di ognuno, in cui sempre un fondo di vero si deve pur rinvenire, potremo trarre alla tesi che sosterremo; e soprattutto ricerca larga e sincera delle relazioni, dei vincoli, dei commerci perenni con cui, come ad una trama continua e senza bruschi passaggi il filo dorato dell'arte s'intreccia a tutto il tessuto della vita del mondo fisico, biologico, psicologico, sociologico: tali saranno i nostri criterî, tale il metodo nostro: che non ci pare davvero nè esclusivo, nè restrittivo, nè partigiano, nè empirico: che ci pare, appunto perchè più largo e più comprensivo, d'assai superiore allo stesso metodo strettamente storico seguìto dal Taine (1) e dalla sua scuola, cui bene a ragione si fa dal Gallo rimprovero di considerare la storia dell'arte, o al più la filosofia della storia dell'arte, come la scienza stessa e la sintesi della dottrina artistica, mentre non ne sono che uno dei contributi maggiori; e il quale metodo nostro, se il lungo studio e il grande amore non ci tradiscono, riteniamo ben lontano da quella scienza affatto scettica e limitata, che è per lo spirito umano un lungo supplizio di Tantalo che lo tormenta, un eterno lavoro di Sisifo che lo snerva.

17. Chè se è vero, pur troppo, che l'arte moderna non rivela, attraverso i suoi freddi fulgori, che il vuoto, lo sfacelo dello spirito incredulo e irrequieto del tempo, noi nutriamo ferma fiducia che l'arte dell'avvenire, specchio dello spirito nuovo che balza alato dall'incolora crisalide di questo momento di transizione, farà impallidire per vastità di concetti e per intensità d'espressione, per varietà di forme e per perfezione di tecnica, l'arte pagana, riflesso di spirito vergine, ma appunto per questo ancora immaturo, non meno che l'arte cristiana, che in forme stupende non incarnò che il pensiero traviato di una generazione di sognatori.

* * *

18. — Naturalità dei fenomeni artistici. — E qui sono costretto ad entrare in polemica: perchè tutta una scuola, una scuola antica e potente, che ha dalla sua tutta la forza venerata delle tradizioni, tutto l'esercito agguerrito degli ortodossi, mi sta di fronte, e mi sbarra il cammino con la recisa

---

(1) H. Taine, *Philosophie de l'art.* Paris, G. Baillière, 1879.

negazione della naturalità del fenomeno estetico, e quindi dell'applicabilità dei metodi usati dalle scienze naturali alle psichiche e sociologiche.

Persino l'autorità indiscussa di Galileo Galilei ci vien da costoro ridotta in forma di barricata a scongiurare la nostra invasione nei loro dominî, e persino d'una sua lettera ai reverendi padri della Santa Inquisizione è fatto olio bollente da rovesciare dalle finestre dell'accademia sopra gli assalitori.

Dice, l'immortale fondatore del metodo sperimentale, queste precise parole: che gran differenza « è tra le dottrine opinabili e le dimostrative, e tra il comandare ad un matematico o ad un filosofo, e 'l disporre un mercante o un legista; e che non con l'istessa facilità si possono mutare le conclusioni dimostrate circa le cose della natura e del cielo, che le opinioni circa quello che è lecito o no in un contratto, in un censo, in un cambio ».

Ora, da questo il Ròndani, certo uno dei più illuminati e meglio disposti fra i nostri avversarî, trae nientemeno che l'illazione che Galilei ammettesse due categorie di scienze, le « opinabili » e le « dimostrative »: corrispondenti queste alle odierne scienze naturali, quelle alle morali, tra cui l'estetica, non suscettibili di indagine rigorosa e di sicura previsione.

Ed a me pare invece che l'autore dei " Dialoghi sui due massimi sistemi „ non faccia nè in quella lettera ai « prudentissimi e sapientissimi Padri », nè altrove, questione di scienze opinabili (che sarebbe una vera *contradictio in terminis*) e di scienze dimostrabili, ma bensì, nobilmente e fieramente, come usava, distingua fra la convinzione incrollabile del matematico e del filosofo (si noti: è appunto in questi due termini che viene affermata l'uguaglianza dei fatti naturali e morali in faccia alla scienza), e l'opinione infondata e mutevole del mercante e del leguleio. Non è egli chiaro come la luce del sole?

19. — Ma il Ròndani, ritiene al contrario, che « quel potere misterioso che genera i lavori d'arte sia sempre or più or meno mutabile e capriccioso, e i suoi effetti possano essere un'improvvisa smentita ad ogni più ponderata previsione », perchè « la natura è vincolata a leggi che non abbiamo mai viste trasgredite, mentre l'uomo può operare cose imprevedibili ».

Come si vede, per rispondere a questo non ci sarebbe che da squadernare in faccia a questi refrattarî della filosofia tutta la letteratura determinista, tutta la dinamica psicologica, tutta la congerie sperimentale delle scoperte sull'inconscio, sull'ere-

dità, sul libero arbitrio, sulle degenerazioni psichiche, sull'ipnotismo, sulla pazzia, sulla delinquenza; ma, pel lettore culto, basterà averne fatta menzione, perchè si riaffacci alla sua mente tutta la sequela delle prove palmari della assoluta naturalità e quindi prevedibilità della condotta dell'uomo.

20. — Cadrà quindi di per sè stessa l'altra curiosa osservazione, che « non vi ripugna che Michelangelo e l'Aretino appartengano al medesimo periodo artistico, mentre vi fa pena il solo immaginare un oggetto messo in modo da non essere effettivamente permesso dalle leggi della statica »; al che la risposta è ovvia: poichè il primo fatto riesce chiarissimo a chiunque comprenda come l'età in cui vive l'artista non sia il solo fattore dell'arte; mentre, quanto al secondo, cessa nel medesimo modo la ripugnanza, in presenza di un fatto contrario alle previsioni; nè certo farebbe pena a chi fosse abituato a veder tutti i corpi non sostenuti cadere, lo spettacolo di una ascensione aerostatica; poichè, anche digiuna di scienza, una mente ferma e positiva comprende subito come non solo questa eccezione non infirmi la legge, ma anzi, per diversa via, venga a ribadirla nel suo pensiero. Ora, perchè mai nel campo dell'arte dovremmo noi dare un valore diverso ad una eccezione, o perderci d'animo perchè le eccezioni si presentano più numerose e meno facilmente spiegabili?

Io, per me, non mi sono imbattuto mai in nessun fatto estetico che mi paresse molto più strano, e che mi desse molto più da studiare, di tanti altri fatti aberranti di fisica o chimica o biologia, e che, seriamente e largamente studiato, non mi porgesse esso medesimo la sua spiegazione, o non mi lasciasse, per lo meno, quella medesima ferma fiducia nella sua riducibilità alle leggi comuni, che lasciano in me i fatti non ancora perfettamente chiariti delle scienze della natura. Riconosco anzi questo: che se i fatti sociali in generale, e in ispecie gli artistici, paiono men prevedibili e meglio soggetti ai capricci di ciò che chiamano il caso, ciò devesi solo alla maggiore complicatezza e moltiplicità delle loro componenti, e quindi alla difficoltà maggiore per noi di costruirne il poligono e ricavarne la risultante; perciò solo giunse più presto d'ogni altra scienza ad affermarsi esatta e superiore alle opinioni personali la matematica, che ha due soli fattori, il numero e la misura, da mettere in calcolo; perciò la segue dappresso la meccanica, che a quei due fattori deve coordinarne già un terzo, il movimento; e perciò ad esse segue la fisica e poi la chimica, che devono

inoltre tener conto della costituzione e delle energie degli atomi delle molecole; perciò ha tardato secoli e secoli la biologia a mettersi in rango con esse, perchè nuovi e complessi elementi rendono i fatti vitali più ardui ed oscuri; e perciò la psicologia e la sociologia scientifiche appena possono dirsi ormai nate, che altre ed altre azioni nei fatti dell'animo e in quelli delle aggregazioni multiple d'individui vengono ad associarsi, a connettersi, a moltiplicarsi fra loro, rendendo sempre più laboriosa l'analisi, sempre più ardua la sintesi. Ma pure i fattori son sempre quelli: masse e movimenti; e a quelli si ridussero prima tutti i fenomeni fisici e chimici, spazzando via l'ingombro vano e gratuito dei fluidi; poi i biologici, distruggendo gl'impalpabili spiriti vitali; e a quelli si van riducendo ora, col vincere poco a poco le ritrosie animiste e gli scrupoli dualistici, trista eredità dell'ignoranza passata, e i fatti della coscienza e quelli del vivere solidale degli esseri più perfetti.

21. — Perchè mai, dunque, dovrebbe sola sottrarsi a questo moto stupendo della ragione verso il suo impero esclusivo e intangibile la sola scienza dell'arte? Forse perchè, come pretende il Röndani, si tratti qui di un mondo tutt'affatto diverso, allo studio del quale « siano attissimi uomini che capiscon poco o nulla dell'altro, tanto che s'è dovuto credere che esistano delle facoltà scientifiche e delle facoltà artistiche? »

Ma no, ma no: non confondiamo. Esistono, sì, facoltà, o, per dir meglio, attitudini artistiche e attitudini scientifiche; ma, in buon'ora, l'estetica non è un'arte, ma una scienza, e per l'appunto la scienza dell'arte: e la scienza dell'arte, come tutte le scienze, ha da esser fatta da chi ha attitudini scientifiche, mente di pensatore; e non da chi abbia attitudini artistiche semplicemente, cioè viscere atte a sentire e a creare quel bello, che toccherà ad altri scrutare nelle sue più riposte ragioni, e rivelare al mondo nelle sue più recondite leggi.

22. — È il vecchio equivoco così ben rivelato e così valorosamente combattuto da quel simpatico e forte pensatore che è il Gallo: il quale, nel proclamare la necessità e l'urgenza di un radicale rinnovamento di questi studî, vuole che sia finita anzitutto, e per sempre, questa finta battaglia di malintesi e di controsensi; non più miraggi ma fatti, non più assiomi ma teoremi, non più metafisica ma logica.

La scienza dell'arte non è nè deve essere un ricettario o una falsariga per l'artista, chè il genio non ha bisogno di dande o di seste; ma un serio lavoro prima di scomposizione e poi di

ricostruzione, nel quale lo studioso trovi il come e il perchè degli avvenimenti dell'arte, non l'artista la tecnica e tanto meno l'ispirazione dell'opera sua.

Non saremo certamente noi che vorremo dettare le regole per fabbricare la torre di Giotto, nè per creare l' " Orlando „ nè per comporre l' " Aìda „ nè per scolpire le " Grazie „; noi cercheremo soltanto la legge del loro prodursi, la causa della impressione che fanno su noi: niente di più, niente di meno.

23. — Ora questo, cioè « la conoscenza delle ragioni oggettive per cui l'arte fiorì e decadde, ebbe o non ebbe i tali caratteri in quel secolo, presso quel popolo; e per conseguenza la possibilità di profezie in fatto d'arte », pare al Ròndani affatto impossibile che si possa mai conseguire, « se l'uomo non diventa addirittura una macchina, se non diventa tutto una grande macchina il genere umano ».

Ecco: è tutto questione di vocaboli: quello di macchina è un po' ostico ancora, veramente, a molti, a moltissimi, sebbene essi stessi, poi, trascinati istintivamente dall'evidenza, si lascino poi ben sovente scappare di bocca le frasi: « la macchina umana », « il congegno dell'intelletto », « le leve della volontà », « il freno della ragione » e via dicendo: metafore, sta bene, ma metafore molto eloquenti, su labbra ortodosse.

Ma questo concetto meccanico, ormai familiare fra gli scienziati, non fa più ad essi paura: ma sì; l'uomo non ha alcun bisogno di diventare una macchina, perchè lo è e lo fu sempre: una macchina che ha nei polmoni il suo focolaio dove brucia il carbonio, e donde si diffonde il calore; che ha nel cuore la sua brava pompa aspirante e premente, che fa circolare i liquidi che l'alimentano; che ha nei suoi arti le leve e le gru che la muovono, e negli strumenti del senso e nella mirabile rete nervosa gli apparati chimici e elettrici per cui si regola la sua azione rispetto al mondo che la circonda. Sicuro, una macchina: ma una macchina nuova e sublime che si perfeziona da sè, necessariamente complicandosi, di continuo: ragione per cui, se vogliamo capirne qualcosa, dobbiamo vederla fabbricare, cioè seguirne lo sviluppo nell'officina misteriosa del costruttore, o legger nel libro gigantesco della natura la lunga storia del suo graduale miglioramento attraverso le mille e mille generazioni.

Fatto questo lavoro, non rideremo più in faccia a chi ci dirà che l'uomo è un meccanismo meraviglioso, ma un meccanismo semplicemente; nè più ci parrà tanto strana la fede che

un giorno si trovino « degli istrumenti che, nelle questioni d'arte, ci avvertano delle illusioni non solo della vista e dell'udito, ma anche della fantasia e del cuore », alle quali illusioni, sempre secondo il Ròndani, l'opera artistica è in parte dovuta, cioè « a quella specie di follia che si chiamò sacro furore; sacro, se volete, ma furore ».

Ebbene, dato anche, e non concesso, oh no!, che tutto ciò fosse vero, e che l'arte proprio si sottraesse, come fenomeno aberrante ed anomalo alle dirette ricerche della ragione normale, non per questo, ancora, noi ci rassegneremmo a lasciarla per sempre in balìa degli esorcismi dei metafisici: ma andremmo a studiarla e a curarla nella clinica dello psichiatra.

24. — Chè se è pur vero, che, nello stato attuale della critica estetica, davanti a un'opera d'arte possono ancora riuscire essenzialmente discordi i pareri degl'intelligenti (e non è vero neppur questo, se non in certi casi e dentro certi confini), mentre nel mondo fisico fra tutti i cultori di quegli studi regna di fronte ad ogni singolo fatto un accordo completo (e questa è un'altra grave esagerazione), ciò non ha nulla di strano per noi; chè non meno universali e profondi erano i dispareri dei dotti in fatto di fisica, d'astronomia o di fisiologia, quando quelle scienze avevano altro nome, altro metodo ed altro indirizzo: l'ignoranza dei critici d'arte rispetto al loro oggetto, paragonata alla dottrina dei naturalisti di fronte alla materia che studiano, non dimostra punto che l'oggetto stesso sia molto diverso dalla materia delle scienze naturali: dimostra soltanto che in fatto d'estetica siamo ancora alla pietra filosofale, ai fluidi e agli spiriti vitali. Ecco tutto.

25. — Del resto, in quanto a prevedibilità, nè tutte le scienze naturali sono al punto dell'astronomia, nè il fenomeno artistico si suole smentire i suoi profeti più che tanti comunissimi fatti della natura non sogliono fare pei loro. Non sempre è facile, ne convengo, « saper dire quali sono le simpatie, qual'è il modo di lavorare d'un artista, senza averne viste le opere, quando si conosca la scuola ond'è uscito, il suo paese e i suoi tempi, l'indole sua e le aspirazioni del suo ingegno »; ma fate il confronto con la meteorologia che pure è una scienza della natura, e una scienza ben materiale e positiva: e domandate al Padre Denza se quest'altro mese pioverà o se farà bel tempo. Voi farete sorridere il dotto barnabita. Per essere scienziati non occorre mica essere necro-

manti, sebbene ciò che sarebbe oggi necromanzia possa divenire domani calcolo sicuro e matematico.

E così, appunto per quel « precetto dei precetti » del Manzoni, che il Ròndani vorrebbe in fatto d'arte fosse ognora tenuto presente, che cioè « non si tratta delle cose ma di certe determinate cose », non in arte soltanto, ma in ogni ramo di studî anche i più strettamente positivi, bisogna andar più che cauti nel generalizzare: esiste forse in natura « il cane »? Esiste « la febbre »? No; esiste quel dato individuo, sempre più o meno aberrante dal tipo ideale ed astratto della specie *Canis familiaris*, e nel quale il naturalista potrà sempre trovare caratteri proprî e singolari che non entravano nel suo quadro specifico; esiste questa o quella persona pletorica o gracile, vecchia o bambina, nervosa o linfatica, nelle cui vene arde la febbre: ed il medico non potrà fare sempre una medesima diagnosi, nè tanto meno a tutti applicare la stessa cura; nè, se parliamo di previsioni, può con precisa certezza il medico garantire l'esito di una bronchite, nè predire il naturalista la forma e il colore dei cagnolini che abbiano a nascer da un dato incrociamento, meglio che non possa il critico d'arte assicurare, data la forma d'ingegno ereditata dai genitori e la tecnica appresa alla scuola, preconizzare lo stile futuro del giovine artista: forse forse, anzi, potrà in questo caso arrivare ad una maggiore approssimazione di verità, l'esperto conoscitore del bello e delle sue varie sensibili estrinsecazioni.

26. — E, per finire: il Ròndani ammette che ci sia qualcosa anche nell'arte di controllabile scientificamente, e di cui possonsi dare precetti certi e inviolabili: e rammenta al proposito, in parti diverse del suo libro, le leggi ottiche e geometriche della prospettiva e dell'ombre, le leggi fisiche e fisiologiche dei colori e dei suoni.

Ma se noi possiamo così facilmente constatare e definire, coi libri scientifici alla mano, un errore prospettico, uno scorcio inverosimile, un contrasto stridente di tinte, una lacerante stonatura di note, non possiamo forse con pressochè uguale facilità convincere l'artista degli svarioni di storia, d'archeologia, d'etnografia che può avere commesso rappresentando, poniamo, un qualche episodio delle guerre puniche, squadernandogli semplicemente in faccia una mezza dozzina di volumi sull'argomento? Non possiamo assicurarci della verità delle espressioni in un quadro sentimentale riscontrando le fisonomie figurate dal pittore negli albi di fotografie istantanee in cui oggi

la paura, l'ira, il dolore, lo sprezzo, la pietà, l'odio, l'amore, la vergogna, sorpresi all'impensata nel fuggitivo momento del loro tradirsi all'esterno, sono d'un tratto fatti materia e fissati per sempre sopra la carta? Non possiamo dire all'autore d'un dramma sciocco che, dati i caratteri, le circostanze, il momento, questo o quel personaggio, nella vita reale non si sarebbe mai e poi mai comportato a quel modo, tranne che gli avesse dato di volta il cervello?

Ma veniamo ad altro, oramai.

***

27. — Il bello naturale, morale, artistico. — Eccoci ad una nuova ben grave questione. Nicolò Gallo, nell'ottimo suo lavoro sulla scienza dell'arte che già più volte m'è occorso di rammentare, le consacra parecchie pagine eloquenti e profonde: egli lamenta che quasi tutti gli antichi scrittori, ingannati dalla povertà del linguaggio che non possiede se non una sola parola per tre diversi concetti, cadano nella pericolosa confusione del bello d'arte con ciò che chiamiamo bello in natura, e con quell'elemento che trovasi spesso negli atti della condotta umana, e pel quale pure siam soliti di chiamarli talvolta non più buoni soltanto, ma belli. Sono belli, ad esempio, per noi, tanto la sinfonia del " Guglielmo Tell „ quanto il paesaggio svizzero in cui avviene l'azione, quanto l'azione stessa dell'eroe tradizionale: ma nei tre casi non c'è di comune, secondo il Gallo, altro che il nome, e facendone invece nella nostra mente tutta una cosa, deve necessariamente riuscire impossibile trovare un concetto unico fondamentale che le convenga, e che serva di centro coordinatore all'estetica; tranne che si accetti appunto come concetto fondamentale quello di Platone, riprodotto poi, *mutatis mutandis*, nel Medio Evo da Plotino e dalla filosofia cristiana, e, nei tempi nostri, da Hegel: che cioè il bello abbia esistenza assoluta e oggettiva nella divinità, e forme sensibili nella natura, creazione di essa, e nella virtù che da lei parimente procede; e che quanto di bello e di buono l'uomo produce, non ne sia per conseguenza se non una pallida e povera imitazione, per dirla con Dante, « a Dio quasi nepote ».

L'egregio critico vorrebbe per conseguenza escluder dal campo degli studî d'estetica il bello naturale, che l'uomo sente

bensì ma non come opera sua, nè come elemento essenziale della cosa in cui brilla; e così per il bello morale, esso pure elemento accidentale ed estrinseco della virtù; darebbe quindi all'estetica l'unica cura dell'arte, che è la forma umana della bellezza, di cui la bellezza è l'essenza medesima, fuori della quale la bellezza, quasi direi, si sente spostata; tanto è vero, conchiude, che nella natura come nel cuore dell'uomo esiste, purtroppo, anche il brutto, mentre dall'arte esso è escluso in modo assoluto; l'arte ed il brutto sono termini affatto antitetici, mentre son quasi sinonimi l'arte ed il bello, e non concepibili l'uno disgiunto dall'altro.

28. — Ed io sono perfettamente d'accordo col Gallo sulla necessità di dissipar tosto ogni equivoco sull'incertezza del senso delle parole, e quindi di fissar bene, prima d'andare più innanzi, che cosa intendiamo per bello e per arte; ben inteso, senza per questo tentare per ora di determinarne l'intima essenza, il che sarebbe contrario al metodo nostro, presupponendo già dimostrato quello appunto che noi cercheremo con tutta l'opera nostra di rendere chiaro, e che ci riserviamo di formulare soltanto a lavoro finito.

Per ora, dunque, ci limitiamo ad intenderci sulle parole: e qui mi duole di non potermi più oltre associare ai criterî del professore palermitano, e di dovere affrontare il pericolo d'esser da lui ascritto alla scuola « nullista » di quelli che riducono il bello naturale, morale ed artistico, indistintamente, ad un fenomeno nervoso soggettivo.

Il fatto è che di fronte alle bellezze della natura, allo spettacolo d'un fatto umano non buono soltanto ma bello anche, io provo se non proprio, e sempre, la stessa emozione che desta in me l'opera d'arte, certo qualcosa di tanto affine da non permettermi di classificare i tre casi nel campo di tre scienze affatto diverse come vorrebbe l'egregio filosofo. Che importa a me che l'elemento estetico nel paesaggio o nella virtù sia accessorio ed accidentale, mentre è essenziale e voluto nell'arte, dal momento che io mi occupo solo di questo elemento?

29. — Giacchè, non è mica nell'oggetto, il bello, ma nell'impressione che fa sul soggetto: e appunto per questo, esso è relativo, non assoluto: relativo ai tempi e ai paesi, alle razze e agli individui, ai sensi e ai sentimenti diversi, e alle diverse intelligenze, e ai diversi stati d'animo anche d'uno stesso individuo, in momenti diversi: siamo noi che vediamo in un paesaggio autunnale, quando cadon le foglie e le case lontane

fumano oscure sull'ultima luce del cielo crepuscolare, quella mestizia che è invece, per ragioni puramente sensitive, materiali e fisiologiche, dentro di noi; perchè abbiamo nel cervello l'eredità atavistica delle paure che ispirava la notte imminente all'uomo primitivo senz'armi e senza ricovero, degli sgomenti che in lui destava l'arrivo del verno infecondo, nunzio di freddo e di fame e di privazioni e di sofferenze senza nome e senza rimedio. E siamo noi parimente che, nell'ammirare la nobile azione dell'uomo che arrischia la vita in mezzo alle vampe del fumo e del fuoco per salvare la vita del simile suo, proiettiamo sul fatto morale esterno l'armonica associazione di sentimenti che esso ha destato nell'intima tessitura della nostra personalità emozionale, essa pure stratificata di sentimenti deposti dall'esperienza individuale sul vecchio terreno ereditato dagli avi: e noi diciamo bello quell'atto, perchè concorda col desiderio nostro, perchè collima coi nostri ideali, perchè corrisponde ad altri, che fatti belli dall'arte noi avevamo letti nei libri o uditi narrar dai maestri. E siamo noi, infine, che nell'identico modo poniamo l'elemento estetico nell'opera d'arte, ch'è assai più nostra, per questo verso, che non dell'artista: perchè bene spesso Tizio la proclama stupenda per ragioni diametralmente opposte a quelle per cui piace immensamente a Sempronio od a Caio; basti per tutti l'eloquentissimo aneddoto occorso a Vittore Hugo, che, stupito di non so quali reconditi sensi che un suo ammiratore trovava e diceva sublimi in un passo qualunque dei suoi " *Misérables* „ s'udì gettare in faccia l'apostrofe pazza: « *Ah, tenez, monsieur: vous n'y comprendrez jamais rien, à ce livre!* »

Del resto, lo nota imparzialmente il Gallo medesimo: la gente rozza ed incolta non sente nel paesaggio le romanticherie che ci mette l'uomo educato a gustarlo, come l'uomo degenerato ed il criminale non sentono il bello che fa palpitare i cuori gentili nel fatto morale, come gli uni e gli altri sono insensibili al bello d'arte che nelle menti più rette e più alte lascia la più profonda impressione. Ciò significa dunque, che una medesima causa, la varia sensibilità fisica e psichica, presiede alla varia potenza d'apprendere il bello, sia esso naturale, o sia etico, o sia artistico, indifferentemente; che è sempre l'animo umano quello che projetta l'unico bello, ch'è in lui, in lui solo, su tre sorta di fatti esterni oggettivamente diversi. Ma siccome è proprio questo comune elemento, questo elemento soggettivo, quello che a noi interessa studiare, così ci pare che l'estetica non debba spontaneamente abdicare a tanta e così legittima

parte de' suoi dominî, per ripararsi nei troppo angusti confini che il Gallo vorrebbe assegnarle.

30. — Inoltre: d'onde trae i suoi motivi, la sua sostanza, il suo contenuto, il bello artistico? Dal bello naturale soltanto (giacchè i fatti morali non sono infine se non fenomeni naturali soggetti alle leggi comuni), direttamente cioè copiandolo, ovvero mediatamente cioè variamente combinandolo dentro la fantasia: persino la musica, la più spirituale fra tutte le arti, ripete, variandone all'infinito le infinite combinazioni, i più semplici accoppiamenti di note che primi colpirono in modo gradito l'orecchio dell'uomo, quando li udì dagli uccelli nelle foreste, quando li ascoltò, quasi inconscio, nel ritmo de' suoi medesimi passi, nel battito alterno dei primi martelli di selce; persino l'architettura, la più materiale di tutte, si fa espressiva d'ogni grandezza umana, significando negli archi trionfali i vittoriosi ritorni dei conquistatori, nelle smisurate piramidi le lunghe glorie degli imperi senza confini.

E, viceversa, i medesimi effetti, come già dissi, produce il bello sull'animo nostro, trovisi esso spontaneo nella natura o negli atti dell'uomo, o da esso sia intenzionalmente prodotto nell'arte; e così ci sprona all'operare gentile o magnanimo l'esempio che ci colpisce nel mondo reale, come quello in cui c'imbattiamo evocato nel verso oppure effigiato nel bronzo o sopra la tela; e tanto la bellezza morale ci fa buoni, animata dall'arte, quanto ci fa artisti, sentita profondamente nella vita; e non meno ci duole di non poterlo fermar sulla carta, quando noi rimaniamo incantati al fugace spettacolo d'una levata di sole fra le montagne, di quel che ci gravi di non poter fissare la nostra dimora nei paesi incantati che ci dipinge la penna del viaggiatore poeta.

31. — Del resto, ci sono forse spigoli netti fra le tre faccie del fulgido prisma del bello? È bello naturale od artificiale quello degli splendidi fiori di serra e dei superbi cavalli di razza che giardinieri ed allevatori, penetrando i secreti processi della natura, la sforzano a darci? È bello naturale od artificiale il ritratto in fotografia d'una donna formosa naturalmente, ma della quale il fotografo ha lungamente studiata la posa, regolate sapientemente l'ombra e la luce, armonicamente disposta la tinta incerta del fondo, dottamente occultate le linee meno perfette e messi in rilievo i profili scultorii?

32. — Son bello naturale o morale od artificiale lo sguardo intenso e profondo, il sorriso arguto e pieno d'allusioni e di

sottintesi, il gesto ora più ora meno voluto o riflesso, che sono tante volte tutta un'anima, tutto un poema, tutta una filosofia, che tante volte ci aprono tutto un orizzonte di speranze e di fede, che tante volte come per arte maga ci placano a un tratto una tempesta dell'anima, o c'innamorano all'improvviso d'una persona stataci sempre indifferentissima?

Son bello artificiale o naturale o morale la grazia, la distinzione, la finezza del vestire, del portamento, della *causerie*, ora inconsci, ora studiati, ma che dipingono sempre più del pennello, incidono più del bulino, rapiscono più della musica?

E i giochi dei bimbi? Rammentate voi la scenetta squisita che colpì tanto il De Amicis nel viaggio in Ispagna, della mammina precoce che per chetare gli strilli del suo fratellino lattante si guarda prima d'attorno paurosa e pudica, poi, credendosi sola, sbottona il succinto corpetto di ragazzina, e porge all'infante... ciò che ancora non ha? C'è di tutto un po', in quell'atto innocente di bimba; c'è il bello naturale nell'istinto materno che fa capolino nella donnina ancora immatura; c'è il bello morale nell'atto affettuoso e pietoso, per quanto inutile e vano; c'è il bello d'arte, infine, nell'elemento imitativo e drammatico, al quale s'informa la piccola scena gentile.

33. — E infine: quali differenze essenziali e precise ci sono mai fra l'amore che concepiamo per una donna bella, bella semplicemente, e quello che c'inspira una donna buona, se anche men bella che l'altra? Non diciamo noi, e non per insufficienza linguistica, ma perchè proprio così sentiamo, che in questa la più modesta bellezza fisica è più luminosa, perchè ravvivata dallo splendore della bellezza morale? Poichè bellezza, bellezza vera è anche quella, bellezza non meno sensibile di quell'altra, bellezza che luce negli occhi, che adorna il sorriso, che vive incarnata negli atti gentili e soavi.

Il bello ed il buono si fondono e si confondono e si fan tutt'una cosa nell'animo nostro: se ciò non fosse, la donna bella e nient'altro che bella, non sarebbe da noi che ammirata e desiderata, ma non amata mai, non amata fino al sacrifizio, non amata intimamente e profondamente come la sola donna buona e spirituale meriterebbe, e come purtroppo invece si verifica troppo di spesso; nè, se ciò non fosse, la donna di forme e di linee meno perfette avrebbe mai quel culto d'ammirazione e d'amore che la fa ben sovente trionfare sopra le statue di carne pel brio, per lo spirito, per la cultura, per la bontà, suscitando passioni anche sensuali ed estetiche, non meno pro-

fonde ed anzi più raffinate e complesse, di quelle che nascono dalla bellezza pura, nel senso plastico e volgare della parola.

E non parlo della donna bella e malvagia; non solo può essere amata essa pure, ma può eccitare le più forsennate passioni meglio d'ogni altra; anzi è il raggio appunto di queste passioni che bruciano e che distruggono, che conducono dritto alla colpa, al disonore, al suicidio, che illumina bene il problema del bello e del buono. Qui siamo nel campo della patologia; e di fronte al gusto perverso del disgraziato che si rovina pel demone in veste abbagliante, sta lo sguardo sicuro della mente equilibrata e normale, che scorge fin dal primo momento nel volto bellissimo della sirena quel non so che di gelato nell'occhio che mette un brivido di ripugnanza, quell'impercettibile piega delle labbra che s'associa istintivamente nell'anima coll'idea d'egoismo e di crudeltà, quella felinità delle mosse, quell'accento secco e stridente nella voce, che desta un'antipatia invincibile. Ebbene, quella donna che il volgo incapace d'osservazioni sottili e profonde, proclama bella, no, è brutta; è brutta, perchè ha brutte, anormali, feroci, proprio quelle linee caratteristiche, le quali, per quanto nascoste ai profani, son pure i più grandi fattori della vera e completa bellezza.

34. — E, conchiudendo: è verissimo che nell'arte il bello è il fine, l'essenza, mentre non è che la forma, l'accessorio, nella natura e nella virtù; ma, oltrechè molti, e non certo della scuola nostra, danno all'arte tutt'altri fini che il bello, e questo riducono all'umile ufficio di mezzo al conseguimento dell'utile, specialmente educativo o didattico, sta sempre di contro all'estetica restrittiva, e, dirò così, aristocratica ed oligarchica, l'impossibilità di segnare i confini tra il bello, l'arte, e l'opera d'arte; essi non sono che i tre termini tipici e fondamentali, gli estremi ed il medio, d'una lunga progressione di casi sempre più definiti e men comprensivi; il golfo di Napoli nello splendor del suo cielo, nel sorriso della marina specchiante il Vesuvio, le isole, i colli fiorenti, è bellezza, ma non arte; il " Saggiatore „ del Galilei, nella classica purità della forma, nella precisa chiarezza dell'espressione, nella vivace animazione della polemica, è arte, pur non essendo opera d'arte; ma opera d'arte sarà finalmente la " Venere „ medicéa lavoro cosciente dell'uomo, espressione ultima della più pura ed ideale bellezza, sogno sublime d'artista, sublime sintesi ed astrazione d'ogni perfettezza muliebre.

***

35. — L'ARTE E L'ESTETICA. — E di qui emerge chiaro il concetto che noi ci siamo formati dell'arte: come riteniamo soggettivo e relativo il bello, così soggettiva e relativa stimiamo anche l'arte: come ogni essere vivo sente il bello a suo modo, e come a suo modo ogni essere capace d'astrarre lo concepisce, così ognuno lo projetta all'esterno, per reazione, trasformato in corrente motoria e centrifuga, svariatissimamente improntato dalle poche o molte, semplici o complicate, brevi o durevoli combinazioni ch'esso ha subito nel suo cervello con le memorie, con gl'istinti, con le emozioni, coi sentimenti, colle opinioni che v'ha incontrate ed attraversate; sicchè può risultarne tanto un semplice palpito, lieve reazione del cuore al piacere momentaneo del bello, quanto un capolavoro immortale, metamorfosi arcana della diuturna contemplazione e meditazione del bello medesimo; e tra l'uno e l'altro estremo, una gradazione, una sfumatura continua e insensibile, senza scosse e senza salti; tanto da rendere affatto impossibile il dire dove finisca il semplice moto nervoso riflesso, e dove cominci la riproduzione cosciente e imitativa del bello; e dove cessi alla sua volta anche questa, per dar luogo all'arte grande e sintetica, all'arte vera, all'arte creazione del genio.

36. — È chiaro, quindi, che io non posso su questo punto associarmi ai concetti dell'on. Gallo, il quale, pure facendo risalir l'arte ai tempi preistorici, e facendola derivare da istinti e sentimenti possibili e veri non solo fra i popoli primitivi e selvaggi, ma anche fra gli animali, tuttavia vuole che assuma presso l'uomo maturo e civile novissime forme ed uffici, che diventi cosa nuova del tutto; poichè, dice egli, non son più capaci di intenderla nè gli animali e nè meno i selvaggi e gli sciocchi; poichè essa è divenuta, a tal punto, « la rappresentazione esteriore del contenuto della coscienza umana, la consacrazione in un'opera sensibile di un'idea dello spirito ».

Non posso associarmi, perchè questa formula non chiude un campo ben definito, perchè anche il festoso gridio degli uccelli al risorger del giorno e al sorriso della natura, è la rappresentazione esteriore del contenuto della loro coscienza rudimentale; anche le danze grottesche e gl'informi tatuaggi dei barbari, cui certo dal Gallo è precluso l'accesso al sacrario dell'arte, sono la consacrazione in un'opera sensibile d'una idea del loro spirito rozzo e quasi bestiale.

Non sempre, dunque, « l'arte parla col segno esterno all'idea ed all'intelletto dell'uomo, esce dalla sua coscienza adulta e vi torna »; nè quindi può darsi così facilmente una sicura definizione di essa, nè, tanto meno, alle sue sole estrinsecazioni più evolute e più alte, che non si sa dire donde comincino, deve o può limitarsi l'estetica; dall'osso inciso del mammuth al bassorilievo di Thorwaldsen, dai *menhirs* di Carnac alla basilica vaticana, è tutta una serie non interrotta, che noi dobbiamo imparzialmente considerare e studiare come l'effetto perpetuo d'una medesima causa permanente: l'associazione delle sensazioni estetiche nuove, con le memorie individuali passate e l'esperienza estetica atavica.

37. — Così la scienza estetica, profetizzata ma non mai costruita da tutti i grandi filosofi autori di sistemi universali, da Platone a Hegel, da Aristotele a Kant, dall'Aquinate al Rosmini, battezzata ancor nascitura dal vecchio Baumgarten, comincia a prendere forme organiche vive per opera di quel positivismo e naturalismo che noi propugniamo, con Taine e con Spencer, con Bain e Véron, che la studiano in forma evolutiva e genetica; è tempo oramai che s'affermi e si fissi, che si colleghino e che si facciano ben solidali le membra ora sparse e mal collegate, e che il complesso diventi un corpo vitale di dottrine, ben differente da tutti gli aborti che l'hanno rappresentata presso le vecchie scuole.

L'estetica nuova sarà dunque essa pure una scienza naturale, e converrà che ancora una volta l'antica denominazione allarghi le grandi braccia, che, come quelle della dantesca provvidenza, accolgono tutto che si volge a loro; è sperabile anzi che fra non molto si abbia a trovare un termine nuovo ad esprimere ciò che erano un tempo le scienze naturali; perchè ora, presa la frase alla lettera, essa comprenderebbe tutto lo scibile; ora, una scienza non naturale sarebbe un controsenso ed un anacronismo; tutto il mondo fisico, biologico, psichico e sociologico è oggi natura, e a nulla si crede scientificamente, che natura non sia.

38. — Nè per questo l'estetica nuova, ancora bambina, sarà, come teme e lamenta Nicolò Gallo, cresciuta soltanto alla scuola infeconda e meschina della miope indagine empirica, nè si vorrà negarle da noi l'elemento ideale del contenuto dell'arte, dei fulgori e delle profondità del pensiero che vi s'accoglie, e fin dove per ora non giunge la sonda della fisiologia: solamente, non permetteremo più che i signori filosofi le gon-

fino troppo la testa con le loro fantasticherie, perchè siam persuasi che ciò che noi non sappiamo nol sanno per certo neanch'essi, e che sostituire al modesto *ignoramus*, nel rispondere alle pressanti domande dei bimbi, la presuntuosa e bugiarda invenzione d'un vero che ci sfugge, non è cosa onesta nè pedagogica.

Del resto, moltissimi dei fatti dell'emozione e del pensiero, anche tra i più elevati, anche di quelli pei quali il Gallo ritiene che l'estetica resti per ora, ed abbia ancora a rimanere per altro assai tempo, essenzialmente metafisica, sono spiegabilissimi fisiologicamente e coi nostri criterî: l'esempio citato da lui dell'emozione e dei sentimenti e delle idee che suscita in noi, dopo la semplice sensazione piacevole, la contemplazione della " Madonna „ del Murillo o l'ascoltazione della " Casta Diva „ belliniana non ha per noi nulla d'essenzialmente misterioso e sovrasensibile: non è che l'evoluzione raffinata, complicata, fatta profonda e squisita, intensa e cerebrale, delle prime scosse nervose provate dall'uomo all'udire le prime ferventi e dolenti invocazioni all'ignoto divino, al vedere il primo atto dolce e soave di madre.

Quali pretese può avere su tutto questo la metafisica?

39. — E infine è ingiusta l'accusa di fabbricar sull'arena, che gli idealisti vanno tentando di ritorcer su noi, che loro rimproveravamo, di non fondarsi che sopra gl'instabili dati della coscienza: « Non v'accorgete » ci gridano essi « che fate anche voi precisamente lo stesso? Cotesto vostro famoso mondo esterno nol conoscete forse voi pure esclusivamente per mezzo di quella stessa coscienza che dite menzognera e fallace? »

Ma no, o signori, no proprio: noi non vi accusiamo mica del prestar fede alla coscienza, ma solo del non nutrirla d'osservazioni; noi non infirmiamo punto il valore della sua testimonianza, ma non vogliamo udirla parlare sempre e soltanto in causa propria; noi crediamo alla sua buona fede, ma dubitiamo che spesso non sia troppo bene informata, e vogliamo che controlli essa stessa per mezzo dei sensi e dell'esperienza le proprie visioni. E non crediamo di farle torto, nè di essere in fallo per questo. Va bene?

40. — Ed ora è tempo di raccoglier le vele: il posto che compete all'estetica in mezzo alle scienze, viene determinato dalle cose stesse che di lei ho già dette sin qui: Jouffroy e Ribot non ne fanno che un breve e modesto capitolo della psicologia, ma questo a noi par troppo poco. All'estetica spetta

oramai fra le umane dottrine lo stesso rango che all'etica ed alla gnoseologia: l'una e le altre si riferiscono alla psicologia come a madre figliuole, che, adulte, se ne distaccano e vivono libere, pur senza scordare la soggezione e la reverenza che le sono dovute, pur senza cessare di spesso ricorrere a lei per aiuto e consigli. Come la gnoseologia scruta le leggi del vero, cioè dei rapporti intellettivi del soggetto con l'oggetto, e come l'etica studia le norme del buono, delle relazioni cioè volitive ed attive, così l'estetica s'occupa solo delle azioni o reazioni del senso esterno ed interno col mondo, vale a dire che indaga i segreti del bello. Il bello, il vero, il buono, tre punti di vista diversi da cui contempliamo la stessa ed unica cosa, la realtà obbiettiva.

41. — E da questo risulta pure ben nettamente tracciato il piano futuro de' nostri studi; l'evoluzione del bello nell'animo nostro, dalla semplice sensazione gradita del bello e dalla reazione puramente somatica, alla più alta intellezione del bello stesso ed alla più stupenda creazione dell'arte; poi gli elementi matematici, meccanici, fisici del bello, che stan nell'oggetto medesimo, naturale od artificiale che sia; poi i fattori soggettivi somatici, la razza, l'età, il sesso, la salute, il temperamento; poi gl'interni psichici, sensibilità e gusto, emotività e felicità, intelligenza e cultura, memoria e fantasia, volontà ed abilità; infine i fattori esterni, fisici e biologici e sociologici, siano questi economici o politici, morali od intellettuali.

42. — Questo il programma, di cui non disperiamo di trarre a buon porto lo svolgimento, sempre, s'intende, come disegno generico, come schema, come impalcatura d'una grande scienza avvenire, non presumendo minimamente di potere e sapere compiere noi l'opera immane.

Abbiamo dovuto, intanto, nel gittare le prime fondamenta della modesta opera nostra, entrare forzatamente un bel poco nella polemica, per conquistare la posizione e sgomberare il terreno. D'ora in poi, erette le nostre difese, non attenderemo più che al lavoro, attivamente, serenamente, levando i gravi massi gli uni sugli altri, connettendoli e cementandoli quanto più saldamente da noi si potrà, senza più oltre occuparci di chi parimente lavora ed edifica attorno a noi con materiali, cemento e stile diversi dai nostri, e su terreno che non ci appartiene.

Taranto, febbraio 1889.

Prof. MARIO PILO.

PATOLOGIA SOCIALE

NOTE SULLA DEGENERAZIONE NELLA STORIA (*)

La società moderna, man mano che procede nella via del progresso, semina il suo cammino di vittime, dovute non solo alle malattie corporali, ma ancora alle psicopatie ed alle nevrosi, come la carovana che, quanto più procede nell'arsura dei deserti, tanto maggior numero di cadaveri si lascia sempre dietro. Queste malattie influiscono sul *carattere familiare* e sul *nazionale*, che, come l'individuale, evolvono, si stratificano e si organizzano. Però il carattere familiare e il nazionale, anzichè migliorarsi e consolidarsi, talvolta, per cause patologiche, degenerano: una tale degenerazione comprende forme diverse. Parlerò nella « *Sociologia criminale* » di quelle degenerazioni del carattere di famiglia, le quali creano le genealogie dei delinquenti; per ora mi limito a dire poche cose sulla degenerazione delle aristocrazie e dei popoli.

Oggi, con la storia dei Papi e con quella dei Re, si è matematicamente dimostrato che le aristocrazie degenerano (1): da Carlo Magno nascono i Carlovingi, ad Ugo Capeto seguono i Capetingi, dalle famiglie Giulia e Claudia discendono tutti quegli imperatori o epilettici, o pazzi, o folli morali, o, per lo meno, nevrotici. Gli uomini più illustri, ai quali non manchi punto il senso morale, non provengono solo dall'aristocrazia, ma bene spesso, e forse con maggiore frequenza, dalle classi medie e talvolta dal volgo (2). Gl'illustri aristocratici hanno a lungo

---

(*) Da un'opera di prossima pubblicazione: « *Corso di sociologia* », vol. 1°.

(1) Cfr. Jacoby, *Études sur la selection humaine*, 1881. — Fra noi il Morselli si è occupato e si occupa ancora di questo argomento, e fra poco darà alla luce un volume col titolo: *Pazzi e neuropatici sul trono.*

(2) Il De Candolle, *Histoire des sciences et des savants*, II^me^ édition, sostiene con buoni argomenti la tesi contraria, cioè la prevalenza intellettuale delle aristocrazie. Così pure il Lapouge nella « Revue d'Anthropologie », 1887-88. E. M.

andare nel loro organismo un principio degenerativo, e nelle case reali il maggior ingegno venne quasi sempre dimostrato dai bastardi: Manfredi di Svevia, Giovanni d'Austria ed Eugenio di Savoia informino. Ma.... per quali motivi le aristocrazie sono storicamente condannate a degenerare?

Le famiglie povere, o quasi, sono costrette a lottare con molti ostacoli per vivere, per sopravvivere e per acquistare una posizione sociale: gl'individui di queste famiglie, i quali conquistano, si può dire, una posizione eccellente, sono anche costretti a lottare per conservarla. In tali lotte continue il loro organismo in genere e il loro cervello in ispecie si sviluppano e si migliorano. Qualcuno dei loro discendenti, nato in mezzo alla lotta con buone disposizioni per continuarla, e costretto a continuarla in fatti, potrà sviluppare così bene i suoi organi e la sua psiche, da prevalere su tutti coloro che lo circondano: potrà, in tal guisa, pervenire alla Presidenza d'un Consiglio di Ministri, alla Presidenza d'una Repubblica, alla Direzione d'un esercito o d'una flotta, a capo d'un partito. Potrà, a sua volta, conservare anco pei suoi gli onori e le ricchezze a lui devolute; potrà, ove occorra, diventare il capo di un'aristocrazia o, addirittura, d'una dinastia. Pipino, Cosimo de' Medici, ecc., c'insegnano che la cosa può correre precisamente così, e che quasi tutte le dinastie ed aristocrazie cominciano in realtà con uomini superiori provenienti dal basso. Ma intanto i figli di quel grande non avranno più bisogno di lottare; loro non mancheranno le ricchezze, nè gli onori; e però i loro organi si *atrofizzeranno per disuso.* Si sa che i *protei auguini* delle grotte di Adelsberg, i *gliptomeri* della grotta di San Luca, gli *adelopsidi* del Buco dell'Orso, gli *anostaluri* del Monviso, lo *zoospeum* della caverna di Trebiciano e tanti altri esseri ciechi dei sotterranei derivano da specie, ch'erano ben provviste di occhi. Quest'atrofia di adattamento si ripete adunque nella psiche dei ricchi e potenti. Potranno parecchie generazioni di un'aristocrazia gentilizia continuare le orme dell'illustre antenato per quelle predisposizioni organiche, che sono dovute alla nascita ed all'ambiente in cui si vive; tuttavolta, ove i figli di quella inutile nobiltà *non studiino sui libri e sul libro della vita,* ove non creino a sè stessi un terreno su cui *lottare* p. e. *contro i pregiudizi e contro le ingiustizie,* eglino saranno condannati a degenerare!

La degenerazione del carattere nazionale può essere duplice. Esistono popoli, i quali, per mancanza d'istruzione e di

educazione che non hanno mai ricevute, si trovano nell'impossibilità di costituirsi un carattere; e ne esistono altri, che, per aver fatto penetrare nella loro coltura o nei loro costumi qualche piccolo elemento non molto sano, costituirono il loro carattere, ma imperfettamente. Per cercare esempi nella sola Europa, dico che la Turchia appartiene alla prima forma e la Francia si avvicina alla seconda. Da Selim III ai giorni nostri si cerca inutilmente nella storia della Turchia un solo esempio di carattere, e oggi il popolo turco occupa un basso gradino nella scala dell'umana dignità; ma mancanza d'istruzione ed educazione in Turchia può essere anche dovuta all'influenza del Corano ed alla passività dei popoli fatalistici (1).

L'elemento patologico, che s'infiltrò nella stratificazione del carattere francese, è un *amor proprio* troppo esagerato, che talvolta coincide con la vanità, tal'altra con l'orgoglio, sempre con l'intolleranza, con la crudeltà e col cesarismo. Tutte queste qualità sono sempre accompagnate da una contraddizione: in teoria, principii eminenti e che, il più delle volte, precorrono i tempi; in pratica, mancanza o deficienza d'ogni principio non soltanto di dignità, ma talfiata anche d'equità.

Io non esamino la mia tesi alla stregua della storia del Medio Evo, poichè allora il carattere sociale non era ancora stratificato completamente in nessuna nazione d'Europa: esaminerò invece la Francia degli ultimi tempi, anzi comincerò addirittura dalla prima Repubblica.

Vanità ed orgoglio. — La prima Repubblica, sotto il consolato di Napoleone I, istituì l'ordine della Legione d'Onore; e dimostrò, con quel ritorno *democratico* alla cavalleria, quanto i francesi fossero attaccati a tali anacronismi. Il 2 luglio 1802 il primo Console si faceva proclamare Presidente della Repubblica Italiana, e il 26 maggio 1804 si faceva incoronare Re d'Italia.

La prima Repubblica, anzichè creare repubbliche sorelle od uguali, fondava piccole repubblichette per poterne disporre a suo modo; e così nacquero la Repubblica Batava, l'Elvetica, la Cisalpina, la Ligure, la Partenopea, nelle quali d'altronde la *Repubblica madre* dettava leggi ed esigeva imposte. Più tardi il primo Impero, proseguendo il medesimo metodo, si circondava di regni molto piccini, alla cui direzione venivano assegnate

(1) È a notare però che questa passività è talvolta un buon mezzo nella lotta per l'esistenza fra gli individui e i popoli. Basta osservare la guerra turco-russa del 1879. E. M.

persone fidatissime e non mai appartenenti alla nazione, cui dovevano presiedere: in questa guisa Gerolamo Bonaparte fu re di Westfalia, Murat di Napoli, Giuseppe Bonaparte di Spagna, Luigi Bonaparte d'Olanda ed Elisa fu regina d'Etruria.

Il secondo Impero dirige con lo stesso orgoglio le sorti d'Europa: tratta l'Italia come prefettura francese e, distruggendo la Repubblica del Messico, stabilisce colà un Impero con Massimiliano d'Austria. Poi, tutti sappiamo che nel 1870 i francesi allestivano i frustini per una passeggiata a cavallo fino a Berlino; invece la passeggiata finì appena a Sédan!

Tutti i poeti francesi, non escluso Victor Hugo, chiamano sempre Parigi « il cervello d'Europa », « la capitale del mondo »: e in tutti i romanzi francesi si troverà sempre un concittadino di Rochefort, che spacchi p. e. con un sol colpo di sciabola dodici tedeschi o italiani in una volta, e che rompa con un pugno solo il cranio a dieci inglesi. Chi non conosce p. e. la celebre esclamazione di Ugo Magno? eccola nella sua integrità: « Che mi potrebbono mai fare i Sassoni? *Me ne berrei parecchi ad un sorso*, purchè lo volessi » (1). Se ciò vi sembra ben poca cosa, ricordate Nicola Chauvin. E, se credete che i francesi d'oggi siano mutati, leggete il proclama diretto, ora è poco, al suo reggimento dal generale Miribel: « Dio diede alla nazione francese intelligenza più viva e sangue più caldo che alle altre nazioni »! (2)

Intolleranza e crudeltà. — Sotto Luigi XVI, la plebaglia di Parigi immolava Faulen e Berthier, ai quali vennero tagliate le teste e svelti i cuori, dopochè i loro cadaveri erano stati calpestati per le vie. Quella stessa plebe volle far morire il commediante Bordier, ed impiccava con vera soddisfazione i fornai alla più vicina lanterna. Il cadavere dell'infelice François venne dagli esecutori regalato alla moglie, la quale impazzì.

La prima Repubblica apre la serie delle sue leggi sociali, decapitando Luigi XVI. Più tardi, nel periodo del *Terrore*, i Girondini sono ghigliottinati dai Montagnardi; e due povere donne, Maria Antonietta e sua cognata Elisabetta, salgono anch'esse il patibolo. Carlotta Corday dimostra che anco il bel sesso sa imitare gli esempi di Zinga; e infine Robespierre e Saint-Just, che avevano ucciso tutti i loro fratelli, vengono a loro volta decapitati da Tallien.

---

(1) GIAMBULLARI, *Istoria dell'Europa*, vol. 2°, libro 7°.

(2) Vedi i giornali del 29 e 30 ottobre 1888.

Luigi Filippo d'Orléans sfuggì otto volte al pugnale degli assassini. Nell'epoca della seconda Repubblica, il 13 maggio e il 23 giugno 1848, i moderati e i comunisti si massacravano fra loro per le strade di Parigi. Tutti conoscono poi gli eccidii, i saccheggi e gli incendii perpetrati dalla Comune del 1871.

Oggi la Francia non è punto mutata. Nei meetings francesi non predomina mai nessuna nota di pace; e i radunati, siano sanfedisti o anarchici, monarchici o repubblicani, vengono sempre a collisione fra loro; anzi, quando una riunione finisce a Parigi con soli feriti, è sempre una fortuna. Si noti la voluttà, con la quale il popolo francese assiste alle esecuzioni capitali; si ricordi che la pelle di Pranzini venne adibita alla fabbricazione di portafogli, e si neghi che la Francia non abbia ancora bisogno di educare assai meglio il suo carattere.

Contraddizione tra la teoria e la pratica. — La prima Repubblica francese uccise la Repubblica veneta, e la seconda Repubblica francese soffocò nel sangue la Repubblica romana. Oggi tutti i francesi, senza eccezione, reclamano l'Alsazia-Lorena; ma non si troverà in tutta la Francia un uomo solo, il quale accetti che Nizza e la Corsica riappartengano all'Italia. La terza Repubblica, anticlericale ed atea, è in Oriente la protettrice dei cristiani; a Tunisi p. e. il cardinale Lavigerie e il volteriano Massicault lavorano assieme in favore dei missionari cattolici. Floquet difende in Parlamento l'ambasciata presso il Vaticano, e Goblet si dichiara esplicitamente amico del Papa.

Cesarismo. — La prima Repubblica si ricovera sotto le ali di Napoleone I, la seconda sotto quelle di Napoleone III. Oggi Boulanger, che in Italia sarebbe finito al manicomio, trova in Francia l'opportunità di atteggiarsi ad imperatore.

Decadenza fisica. — Un altro carattere degenerativo che impensierisce in Francia tutti i patrioti, è la diminuzione progressiva della natalità (1). Ben è vero che questa è in gran parte volontaria o malthusiana (*self-restraint*); ma il sociologo filosofo non può a meno di considerarne gli effetti nella diminuita

(1) Si può consultare sull'argomento, oltre a un numero grandissimo di articoli e di libri, oltre la memorabile discussione della Accademia di medicina di Parigi avvenuta alcuni anni or sono, il bel lavoro di Turquan: *La natalité en France*, « Revue scientifique », dic. 1888 e genn. 1889. Il De Candolle calcola che fra cento anni 450 milioni di uomini parleranno la lingua inglese, 116 la tedesca e solo 64 la francese (loc. cit. pag. 537). E. M.

affettività domestica e nella sete sempre più viva del puro piacere. Del resto, sono gli stessi Francesi che di continuo reclamano contro questa loro tendenza antiriproduttiva, e si preveggono condannati a scomparire in una lotta futura contro le razze eugeniche di Europa.

Vorrei che tutte queste cose venissero ben meditate dai miei amici Bovio e Colajanni, i quali dovrebbero persuadersi che, come le aristocrazie le quali stanno per degenerare, la Francia ha bisogno d'introdurre nell'educazione del suo carattere tutti gli elementi atti a correggerne i difetti. Essa è una Nazione grande; nelle scienze e nelle arti cammina di pari passo con le prime Nazioni d'Europa, anzi in talune forme, come nel romanzo e nel dramma, occupa oggi addirittura il primo posto. Anche in scienza, sebbene di gran lunga inferiore a quello che è stata nella prima metà del secolo, possiede uomini ragguardevoli che raggiungono l'acme dei lavori intellettuali e stanno dappresso ai più serii pensatori del mondo. La Francia è, al postutto, una nazione di forti iniziative; e però la sua decadenza costituirebbe per l'Europa un danno irreparabile!

Nicotera (Calabria), 1889.

A. De Bella.

QUESTIONI DEL GIORNO

PIETRO LAVROFF

Biografia di un filosofo e socialista russo.

Il notissimo filosofo socialista Pietro Lavroff ha da pochi mesi pubblicata in Ginevra la prima parte di un *Saggio di storia del pensiero nei tempi moderni*, sotto il titolo: *I problemi della storia* (1). È certo che l'opera, quando sarà compiuta nei suoi cinque volumi, apparterrà alla migliore letteratura filosofica; ond'io credo di rendere un servizio ai lettori della « Rivista » parlando per intanto della vita di questo robusto pensatore, di questo erudito, di questo ardente campione della scienza, della libertà, della giustizia, tanto poco conosciuto ancora tra noi. Mi riservo di parlare, in un fascicolo ulteriore, delle sue opere e specialmente di quella succitata.

***

Pietro Lavroff è nato nel 1823 nel governo di Pokow. Il futuro socialista, di cui le pubblicazioni sono un eloquente appello alla solidarietà umana, uscì dalla classe dei privilegiati, e fu, come la maggior parte dei membri della nobiltà russa, destinato alla carriera militare. Allievo della scuola d'artiglieria, scelse in questa carriera, così poco in armonia con i gusti e le attitudini del suo spirito, la sola via che poteva convenirgli: quella dell'insegnamento. Così all'età di ventun anno lo vediamo insegnare matematiche superiori nella Scuola d'artiglieria, e poco dopo nell'Accademia militare e in altri stabilimenti dello stesso genere. Egli faceva nello stesso tempo lezioni di storia e di scienze fisico-matematiche, collaborando in diversi organi speciali di queste discipline.

Ma non era nella natura di Lavroff di rinchiudersi nella cerchia di una stretta specialità, nè di contentarsi della parte di semplice agitatore politico. È verso le sfere più alte della scienza e della letteratura, verso i grandi orizzonti del pensiero filosofico che lo spingeva invincibilmente una intelligenza potente, multipla, arricchita da una forte e solida erudizione. Per dare un'idea dei doni tanto varî di questa natura esuberante, dirò che il grave professore di matematiche, il pensatore che ha posto la filosofia della

(1) Ecco il titolo preciso dell'opera: *Opyt istorii mysli novago vremeni*, Genève, Ed. Georg, e Paris, Ed. Ghio. (Cfr. « Revue philosophique », 1888, II° semestre, pag. 517 e segg.).

storia ad un punto di vista completamente nuovo, l'autore di numerosi studi letterari, sociali ed antropologici, portava in sè stesso un poeta. Fu anzi questi che lo perdette.

Dal 1855 Lavroff cominciò a lavorare attivamente nelle riviste periodiche della Russia. Durante i primi anni del regno di Alessandro II, il pensiero russo, imbavagliato dalla mano di ferro del despota Niccolò, ebbe un piccolo momento di respiro. La censura diminuì il suo rigore, e i più gravi problemi del pensiero, fino allora interdetti strettamente al pubblico russo, poterono essere affrontati e discussi. In quest'epoca gli studi di Lavroff poterono essere firmati col suo nome. Ma le sue opere più rimarchevoli, quelle che esercitarono un'influenza decisiva sull'evoluzione intellettuale della gioventù russa e che fanno del loro autore uno dei principali promotori del potente movimento di riorganizzazione sociale e politica che trascina oggi la Russia, furono pubblicati con diversi pseudonimi (p. es. *Mirtoff*), quando il nome come l'uomo erano proscritti dal suo paese, e quando pubblicare uno studio di Lavroff era divenuto per una rivista un onore pericoloso. Nondimeno, nell'autore delle « *Lettere storiche* », ammirabile riassunto della filosofia della storia fatto dal punto di vista del socialismo, e di quel magistrale « *Saggio su la storia del pensiero* », di cui la pubblicazione fu interrotta, l'opinione pubblica credette riconoscere il seminatore dell'avvenire che la Russia autocratica aveva rigettato dal suo seno.

Furono il clero russo e gli organi clericali che attirarono il primo uragano sulla testa del libero pensatore russo. La storia ha degli strani ravvicinamenti! Alla distanza di quasi un secolo la pubblicazione di un *Dizionario enciclopedico* in lingua russa provocò in piccolo gli stessi scandali che segnalarono l'apparizione dell'*Enciclopedia* di Diderot e di D'Alembert nella Francia del secolo XVIII. La redazione della parte filosofica, e più tardi la direzione del dizionario stesso furono confidati a Lavroff, e l'arditezza delle sue opinioni esasperò il fanatismo dei conservatori. Con quella mansuetudine che distingue il partito clericale essi non domandarono per i colpevoli, oltre gli anatemi della Chiesa, niente meno che le miniere della Siberia. La pubblicazione fu proibita e d'allora in poi il Governo tenne l'occhio su Pietro Lavroff.

Così dopo il colpo di revolver di Karakosoff, che fu il segnale di una reazione, si dettero premura di fargli in casa rigorose perquisizioni. La polizia non vi trovò nè proclami incendiari, nè programmi di rivoluzione, nè dinamite od armi di alcuna specie, e si sfogò su dei brani di versi che manifestavano un amor generoso della libertà e un'ardente simpatia per le sofferenze del popolo russo. In nessun paese civile, un tal corpo di delitto non sarebbe bastato che per motivare la pena più leggiera; ma la Russia non è un paese come un altro. Per una sentenza del tribunale militare, vero capo d'opera del genere, il colonnello Lavroff fu condannato ad alcuni mesi di prigione e poi all'esilio in una provincia centrale dell'impero per aver offeso, con le sue poesie, i sentimenti di venerazione dovuti a Niccolò I e ad Alessandro II, per aver avuto rapporti d'amicizia con degli individui conosciuti per essere ostili al Governo (Icevniceschi, Micailow, ecc.), per

aver diffuse nella stampa delle idee sovversive, e per altri delitti meno grandi « che la sentenza giudicava inutile di specificare! »

Citiamo un incidente del processo, tale da illuminare di luce vivissima tanto l'accusato che i giudici. Interrogato su di una carta trovata nella propria casa, scritta da una mano che non era la sua, l'accusato risponde che era stata copiata da sua moglie, morta da più anni. — *E quest'altra scrittura? — È quella di mia sorella. — Dov'è essa? — È morta. — E questa lettera? — L'ha mandata X..., ucciso all'assedio di Sebastopoli. — Voi non nominate che dei morti!* gridò un membro del tribunale. — *Voi vi aspettavate che nominassi dei viventi!* fu la fiera risposta dell'accusato. I giudici confusi abbassarono la testa, e non insistettero più.

Fu nel governo di Vologda, uno dei più tristi e dei più freddi della Russia, che fu esiliato l'ex-colonnello Lavroff, per disgustarlo dal far dei voti intempestivi per la felicità del suo paese e dal coltivare la poesia. Al Governo russo piace scegliere simili luoghi di delizia per quelli che non saprebbe decentemente deportare in Siberia, per quanto la consideri un clima rinfrescante, salutare per il loro cervello troppo ardente. Dopo alcuni mesi di soggiorno a Jahna, vollero trasportarlo a Vologda, capoluogo del governo dove si trovavano alcuni esiliati. Ma non ve lo tennero che poco tempo, temendo probabilmente l'ascendente che egli poteva esercitare con la sua intelligenza e la sua parola eloquente. Pochi uomini, in vero, sono tanto bene organizzati per la propagazione orale e personale quanto Lavroff, nel quale una rara bontà di cuore, un carattere affabile, simpatico, e la grazia dello spirito si uniscono ai doni più elevati dell'intelligenza. Notiamo anche che uscì di prigione più rivoluzionario di quando vi era entrato, avendo avuto la comodità di meditare su la possibilità di un progresso pacifico e di una propaganda legale in un paese sì bene amministrato. Fu dunque una borgata perduta nell'estremo Nord, dove questa volta era ben solo e confidato alle sollecitudini vigilanti di due gendarmi, che gli scelsero per residenza definitiva.

Passarono così tre anni. Vedendo che non si pensava punto ad addolcire la sua sorte, il deportato si decise a fuggire, e grazie alla devozione d'un correligionario politico riuscì ad eludere la sorveglianza dei suoi Arghi, ed a passare la frontiera. Egli si affrettò di andare a Parigi, dove l'attendeva un suo compatriotta, lo scrittore rivoluzionario Alessandro Herzen. Ma non fu dato a questi uomini, fatti tanto bene per intendersi, di conoscersi personalmente. Nel momento in cui Lavroff giunse a Parigi, il 13 marzo 1870, la mano che gli tendeva il suo fratello d'armi era già stata gelata dalla morte.

D'allora comincia la vera carriera socialista dell'ex-colonnello d'artiglieria. Fece parte dell'Internazionale; ma benchè seguisse con vivo interesse il movimento dell'idea socialista in ogni luogo in cui si manifestava, è all'opera della rigenerazione della sua disgraziata patria che egli consacrò quasi esclusivamente le sue forze e il suo tempo. Secondo lui, è necessario per il successo della rivoluzione sociale, che il terreno ne sia preparato di lunga mano, che il rivoluzionario si tempri per la lotta appropriandosi tutte le armi che

la scienza e lo sviluppo morale superiore può fornire. È là il punto su cui differisce da Bakunine e dai suoi partigiani, ai quali i mezzi violenti sembravano dover bastare da essi stessi; e l'influenza, sembra, di quest'idee la vinse su quella sua, a misura che, gli avvenimenti precipitandosi in Russia, la lotta prese un carattere più accanito.

Dal 1872 al 1877 Lavroff abitò consecutivamente Zurigo e Londra, completamente assorbito dalla rivista « Avanti », di cui era il redattore nello stesso tempo che il principale collaboratore. Fra i diversi studi di socialismo teorico che vi pubblicò, quello « *Su la parte del Governo nella società avvenire* » fece grande sensazione tra i lettori. Nello stesso tempo non perdette di vista il nobile compito che s'era imposto, quello di formare il carattere, d'innalzare il livello morale e intellettuale dell'ardente gioventù russa, che si stringeva attorno a lui. A Zurigo organizzò delle conferenze sempre ispirate alle idee più elevate. Davanti all'autorità della sua grave parola, appoggiata dalla purezza di una lunga vita irreprensibile, s'inchinavano con rispetto le fronti più ribelli.

Avendo lasciata la redazione della rivista, Lavroff ritornò a stabilirsi a Parigi, e nuovamente ripiombò con ardore nello studio. Fino dal primo soggiorno che vi aveva fatto nel 1870 era stato ammesso come membro della Società d'antropologia, di cui da lungo tempo seguiva i lavori con interesse appassionato. Durante il suo esilio nel Nord della Russia, aveva fatto il riassunto e l'analisi delle discussioni tanto interessanti della Società d'antropologia sulla parte che ha l'incivilimento nella storia dell'umanità. Dalla fondazione della « Revue d'Anthropologie », il Broca l'invitò a far parte della redazione di questo periodico (1).

L'esiliato russo viveva a Parigi in un ritiro tranquillo, non vedendo che un piccolo numero di amici, sempre pronto a servire i suoi compatriotti, a sacrificarsi per la causa alla quale ha consacrato la sua vita. Quest'uomo, che fino a 45 anni aveva riconosciuto tutte le ricercatezze del benessere, viveva con la sobrietà d'uno Spartano, guadagnando il suo pane giorno per giorno con la penna, e non conoscendo che un solo lusso; quello di aprire la sua modestissima borsa ai suoi amici e di comprare dei libri. Ah! se si trattava, per esempio, di procurarsi l'ultima edizione del Darwin, di Broca, di Haeckel, questo fanatico dell'idea s'imponeva delle privazioni dure alla sua età, e non opponeva che un dolce scherzo alle istanze dei suoi amici. Parlatore brillante nella conversazione, cuor simpatico e caldo, era amato da tutti quelli che l'avvicinavano, e gli attestati d'interesse che gli prodigano da ogni parte lo provano sufficientemente.

La sottoscrizione a profitto delle vittime del dispotismo russo è stato il pretesto di cui si servì il governo dello tzar per ottenere dalla compiacenza del Governo francese la sua espulsione. In fondo, ciò che il Governo

(1) Non mi risulta però che il Lavroff abbia preso una parte molto attiva nel periodico del Broca. I collaboratori russi della « Revue d'Anthropologie » sono fino ad ora Wainoff, Mierzejewsky, Anoutchine, Zaborowsky, Kuhff, Vars, ecc.
E. M.

teme e odia in Lavroff, è una grande forza morale e intellettuale tutta al servizio di un ideale politico e sociale che non è il suo; era la Francia repubblicana che doveva chiudere la porta in faccia a questo nobile pioniere dell'avvenire? Così l'espulsione temporanea di Lavroff dal territorio francese provocò un'esplosione di indignazione tra tutti i repubblicani sinceri e attirò su questo scienziato maggiori simpatie.

***

Adesso Pietro Lavroff vive nuovamente a Parigi, abita due sole stanze, nelle quali, non è molto, l'ho visto, come sempre, attorniato dall'*intelligentia*, cioè dalle studentesse e dagli studenti della colonia russa, che pendono dal labbro del loro maestro. Fa qualche conferenza e, come l'attestano il libro che ha dato occasione al presente scritto e la risposta a Fikoniroff, seguita a lavorare per la scienza, per il suo paese, per l'umanità. Vi è in lui qualche cosa dei Blanc, dei Proudhon, dei Marx: il pensatore, l'uomo di scienza sopraffanno di gran lunga l'uomo di azione, e le tendenze speculative mirabilmente si innestano sull'energia del carattere e sulla elevazione dei sentimenti.

Accanto agli uomini d'azione che incarnano nei fatti specialmente l'ideale del momento, vi sono nella storia gli uomini dell'avvenire; i primi si chiamano, secondo le epoche, Richelieu, Washington, Mirabeau, Danton, Garibaldi, Lassalle; i secondi hanno nome Condorcet, Stuart Mill, R. Owen, Mazzini, Marx. È specialmente tra questi ultimi che va posto Pietro Lavroff. L'ideale dell'avvenire, abbozzato nelle opere del socialista russo, è troppo elevato perchè la società attuale sia alla vigilia di realizzarlo. Essa passerà ancora per molte trasformazioni politiche, subirà più di un profondo mutamento, avanti di raggiungere il grado di cultura morale e intellettuale che le permetterà di prendere la solidarietà e la giustizia per base della sua organizzazione. Ma questo non deve fare altro che crescere maggiormente la nostra ammirazione e riconoscenza verso gli uomini che, come Lavroff, pensano ed agiscono per affrettare questo giorno.

Firenze, 1889.

BERTA MEILACH-DANIELLI.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

CESCA GIOVANNI. — LA RELIGIONE DELLA FILOSOFIA SCIENTIFICA — Padova, Decker e Senigaglia, 1889, op. di pag. 44 in-8° gr.

Còmpito dell'A. si è quello di esaminare che cosa debba essere la religione per la filosofia scientifica. Egli perciò studia dapprima i fattori originarî della religione, e dimostra come questi consistessero nella credenza ad un essere spirituale, nel sentimento di dipendenza dell'uomo da questo essere e nel desiderio di togliere questa per mezzo dell'adorazione. Mostra poi come questa religione originaria rappresentasse lo stato primitivo e transitorio dello sviluppo intellettuale dell'umanità, e si trovasse quindi in opposizione completa colla scienza e colla filosofia, le quali bandirono ogni elemento soprannaturale e fecero vedere le nullità dei tentativi dell'uomo di liberarsi dalla dipendenza del mondo esteriore per mezzo della preghiera, dei sacrifici, ecc.

La filosofia scientifica non poteva accettare nessuna forma di teologia, neppure quelle del Teismo, Deismo, Panteismo o Cosmismo; ma da ciò non si doveva concludere che escludesse ogni religione, giacchè questa, oltre alla credenza originaria negli dèi, include un altro elemento, la cui importanza andò man mano crescendo sino a divenire predominante. Questo elemento consiste nell'ideale morale, che le più recenti credenze religiose svilupparono a detrimento della teologia, cui l'avevano unito; l'A. prova però come quest'unione non sia necessaria, ma come anzi morale e teologia siano ora e siano sempre state in opposizione tra di loro.

Giovandosi dell'esempio dell'esistenza di grandi religioni morali atee (Confucianismo, Buddismo e nuove sette unitarie, teistiche e cosmistiche, degli Stati Uniti), il Cesca mostra come, basandosi sul solo ideale umano, si possa fondare una religione, che hà tutte le caratteristiche essenziali delle altre, e che sola è in armonia colle dottrine della filosofia scientifica. Egli si accinge anzi a far vedere come la fondazione di questa nuova religione fosse una necessità nel nostro secolo per togliere l'immoralità crescente, la decadenza politica e sociale e la degenerazione fisica. Finalmente termina mostrando come essa sia di grande vantaggio per la società non solo, ma anche per l'individuo, il quale trova così sfogo alle sue più nobili aspirazioni ed ai suoi migliori bisogni emozionali.

« Noi possiamo da ciò concludere », scrive in ultimo l'A., « come la filosofia scientifica, lungi dall'avere un'influenza funesta sulla vita emozionale dell'uomo, non faccia altro che svilupparla e migliorarla, portandola sino alla sua massima perfezione ora possibile. Essa non si restringe a togliere l'uomo dall'utilitarismo egoistico, a sviluppare i sentimenti egoistici, e a porre quale

obbligo il vivere in perfetta armonia colle leggi morali; ma si spinge anche a migliorare continuamente queste, e a realizzare l'ideale della moralità. La moralità, infatti, non si limita più ad un numero ristretto di persone, nè si estende soltanto ai doveri verso i proprii parenti, concittadini o connazionali, ma si allarga a tutta l'umanità, ed abbraccia i doveri che l'uomo ha verso ogni suo simile. Essa riunisce tutti gli uomini in una sola religione ed in una sola chiesa, li fa tutti dediti al culto dello stesso ideale, fa sparire ogni barriera tra nazioni e razze, toglie gli odii che una lunga sequela di fatti storici hanno posto tra uomo ed uomo, e cerca di realizzare quelle massime di solidarietà, di eguaglianza, di umanità, le quali da molti secoli formano il sogno più caro delle menti più elette.

« Certamente, questo stato è ancora un ideale per noi; ma la filosofia scientifica può confidare che l'ideale dell'oggi sarà la realtà del domani, e che lo sviluppo dell'istruzione scientifica, il progresso delle scienze naturali e sociali, l'aumento delle mutue relazioni tra gli uomini, facilitate dai nuovi mezzi di rapida comunicazione, aiuteranno l'opera della nuova religione, faranno dell'umanità intera una sola società civile, e sostituiranno all'individuo isolato, al membro della famiglia e della tribù, al concittadino, al connazionale l'*uomo*, sempre uguale in diritti e doveri a qualunque razza, paese e nazione appartenga, e legato da intimi legami di amore e di solidarietà con tutti gli altri uomini ».

UPHUES K. GOSWIN. — WAHRNEHMUNG UND EMPFINDUNG. — Untersuchungen zur empirischen Psychologie. — Leipzig, Duncker u. Humblot, 1889. Un vol. di pagine XIV-290 in-8° gr.

Le impressioni sensoriali con cui avvertiamo le qualità dei corpi non fanno parte integrante della nostra coscienza e non possono, dice l'Autore, riguardarsi come veri stati di coscienza. La coscienza non è verde od azzurra, nè amara o salata; è invece capace di assumere i più varî atteggiamenti in un altro ordine di fenomeni, diventando triste, gaia, indifferente, o compiendo l'atto di ricordare, di rappresentare, di percepire. Questi ultimi, sì, sono veri stati interiori di coscienza, privi di rapporti immediati ed assoluti con le cose esterne. Tutt'altra cosa è l'oggetto della sensazione, il quale può bensì diventare materia o contenuto di un atto percettivo, ma non mai confondersi con esso. Perciò alle impressioni dei sensi non va rifiutato il carattere della realtà (pag. 282-288); sono le percezioni, le rappresentazioni, i sentimenti, le immagini mnemoniche che vanno considerati come complessi fenomenici; e non è vero che negli atti di rappresentazione o di memoria si confondano le immagini con le cose; come non è vero che le immagini mnemoniche abbiano un ufficio necessario nell'atto percettivo.

Tale è la parte positiva o ricostruttiva di quest'opera, che, lo confessiamo, ci fa l'effetto di un edificio enigmatico, un vero Scamandro psicologico. Più estesa (222 pagine) è la parte critica, dove sono esposte e commentate le opinioni professate intorno a questo argomento da Reid, Göring, Bergmann, Ulrici, Dewey, Platone, Lotze, Brentano, Tongiorgi, Gutber-

et, Sully, Höffding, Bain e Stuart Mill. Di tutte le teorie enunciate quella che più si accosta al punto di vista dell'autore è la brentaniana, che del resto ha una base metafisica e non empirica. Invece le teorie della psicologia moderna, come ad esempio le quattro ultime nominate, stanno a mille miglia dal concetto di una separazione tra il fenomeno sensoriale e il percettivo. Infatti per Sully e Höffding sono entrambi atti conoscitivi, salvo che il secondo rappresenta un grado più intenso del primo. Per Bain e Stuart Mill il legame è ancora più stretto: sensazione e percezione sono la stessa cosa, od al più l'effetto distinto d'una differente prospettiva mentale, cosicchè l'unico criterio possibile di classificazione sarebbe tra le sensazioni attive, che ci svelano il mondo esterno, e le sensazioni passive, che ci fanno conoscere l'interiore. Quanto a noi, crediamo che la separazione tra l'atto percettivo e l'immagine sensoriale sia impraticabile; chi come l'Uphues crede di poter pensare la percezione prescindendo dalla sensazione, non si rappresenta alla coscienza altro che una parola. Perciò, lo ripetiamo, da tutto il contesto di quest'opera non siamo rimasti nè scossi, nè persuasi.

SCIENZE SOCIALI

SERGI GIUSEPPE — LE DEGENERAZIONI UMANE. — Vol. XLVII della « Biblioteca scientifica internazionale ». — Editori fr.lli Dumolard, Milano, 1889, un volume di pag. VIII-228.

Questo volume dell'illustre nostro collaboratore è uno studio di patologia sociale. In esso si mostrano le condizioni che influiscono al decadimento individuale nelle società umane, e si mostra parimenti che la selezione naturale è insufficiente per eliminare tutti i deboli, un gran numero dei quali infatti sopravvive. La sopravvivenza dei deboli avviene per un adattamento inferiore alle diverse condizioni di vita, sieno queste fisiche, sieno sociali. Ora, i deboli sopravviventi sono per l'appunto i « degenerati » di ogni tipo, e possono considerarsi come la precipua causa dei mali sociali e anche dei mali individuali. Questa tesi fu già sostenuta dieci anni or sono dal Morselli nella sua opera *Il suicidio*, che però il Sergi non ha creduto di citare, ad onta che fra i deboli e degenerati egli pure noveri i suicidi, come aveva fatto pel primo il direttore della nostra « Rivista ». L'identificazione del suicidio ad un effetto della legge di selezione e sopravvivenza parve allora a moltissimi come un eccesso di applicazione delle dottrine evoluzionistiche allo studio dei problemi sociali. Siamo adunque ben lieti che il prof. Sergi, riprendendo l'originaria idea del Morselli, riesca con questo suo nuovo lavoro a sempre più estenderne e confermarne il significato sociologico.

Premesso uno studio eccellente sulla degenerazione, massime in rapporto al carattere, il Sergi tratta in capitoli distinti delle varie classi di degenerati, fra cui dapprima si occupa dei pazzi, dei suicidi e dei delinquenti. È di molto interesse sapere quali sieno le cause della delinquenza così numerosa nei paesi civili; e l'autore tratta delle molteplici cause che possono

secondarla, fermandosi sulle condizioni biologiche e sociali che ne determinano la manifestazione. Egli crede che possa esservi un processo morboso negli individui criminali, analogo al processo morboso degli alienati; ma questa dottrina, che ricorda del resto in tutti i punti principali le opinioni espresse dal dott. Marro nella sua voluminosa opera sui *Caratteri dei delinquenti* (1887), meriterebbe a nostro avviso una dimostrazione più evidente e più conforme alle leggi della psicologia individuale e collettiva. Noi schiettamente riteniamo che l'identificazione degli atti criminosi con i sintomi di un processo patologico derivi da un concetto astratto che molti si fanno della delinquenza, quasi fosse un'entità a contorni netti e reali. Ma di ciò ci occuperemo in altra occasione.

Trovasi poi un capitolo sulla prostituzione, nel quale si assegna il giusto significato all'origine di questo fenomeno degenerativo, considerandolo, e molto assennatamente a nostro parere, non come una forma o equivalente assoluto della delinquenza, ma come una degenerazione di carattere sessuale: tuttavia avremmo desiderato che il Sergi non desse all'elemento sociologico ed economico valore inferiore a quello fisiologico.

Curiosi sono i capitoli che trattano dei servi e dei servili, e dei parassiti, ove non mancano i confronti colle condizioni simili nel regno animale. Nell'ultimo capitolo si parla della rigenerazione sociale, per la quale l'A. crede opportuno dimostrare che due mezzi possono condurvi, almeno nei limiti del possibile, e sono la *repressione* e l'*educazione*, ambedue forme di climi artificiali, di eliminazione degli individui deboli o delle tendenze degenerative.

Il libro, per una materia così importante, è trattato con stile facile ed accessibile ad ogni ceto di studiosi: diremo anzi, compiacendocene vivamente coll'egregio antropologo e filosofo, che questo è fra i suoi scritti il più accurato nella forma e il più aggradevole per la lettura. I lavori del Sergi, che gli stranieri dimostrano d'avere in meritata stima traducendoli e commentandoli, sono oramai parte precipua e vanto della nostra letteratura scientifica: tanto meglio, se alla bontà dei concetti corrisponderà la eleganza e correttezza dello stile.

SCIENZE STORICHE

CHAMPION EDM. — ESPRIT DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE.
Paris, C. Reinwald, 1889, un vol. in-12°.

L'autore è un sincero repubblicano e liberale, e spende buona parte del suo volumetto a ribattere le accuse che recentemente anche in Francia si sono fatte ai grandi uomini del XVIII secolo. Le sue opinioni vengono corroborate da un'attenta disamina dei rapporti che passano fra la Rivoluzione e le vicende storiche antecedenti della nazione francese. Non solo essa giovò ad atterrare molti antichi pregiudizi religiosi e sociali, ma ebbe anche una efficacia di primo ordine per cementare e condurre a termine l'opera di unificazione nazionale, di cui la monarchia assoluta di Luigi XIV aveva lasciato i materiali; dalle lotte interne e dalle guerre esterne combattute in difesa

dell'integrità del suolo, i Francesi dell'89 e del 93 giunsero infatti al concetto eminentemente moderno e progressivo della patria. D'allora in poi ai vincoli storici, geografici ed etnografici s'aggiunse anche il vincolo più forte e più intimo dell'unità dei sentimenti e della conformità degli interessi. Il libro del Champion può dunque essere gustato anche dagli Italiani come un saggio particolare, modesto ed efficace ad un tempo, di psicologia storica.

Del resto, si comprende come la ricorrenza del centenario della celebre Rivoluzione abbia pôrto occasione in Francia a numerose opere che la illustrano sotto tutti gli aspetti. Ad istruzione dei nostri lettori citiamo le seguenti, che abbiamo ammirate ed esaminate in questi giorni:

Gautier (Hippolyte): *L'an 1789*, un magnifico volume di 800 pagine con 650 tav. e fig. — Parigi, ed. Delagrave (trad. ora dal Sonzogno).

Goncourt (Edmond et Jules de): *Histoire de la société française pendant la Révolution*, un vol. riccamente illustrato. — Parigi, Casa Quantin.

Hérisson (le comte de): *Autour d'une Révolution* [1788-1799]. — Parigi, Paolo Ollendorff.

LEWES GIORGIO — VITA DI GOETHE. — Trad. ital. di G. *Pisa*.
Milano, Fr.lli Dumolard editori, 1889, un vol. di pag. 776.

È la prima traduzione italiana del notissimo libro del Lewes, che ottenne varie edizioni in Inghilterra, e che, anche in Germania, è giudicata l'opera migliore e più completa sul grande poeta tedesco. Vi si trovano una raccolta numerosissima di particolari sulla vita di Goethe, che possono interessare ogni ordine di persone, pensieri e considerazioni sull'arte e sulla vita, ed estratti da' suoi scritti, dalle sue lettere, da' suoi colloqui. Una larga parte del volume è assegnata all'esame delle opere del grande poeta, ciò che serve a far meglio comprendere e giudicare anche l'uomo; e un lungo capitolo è dedicato al Goethe come scienziato, avendo la scienza occupato un posto così importante nella vita del poeta. I capitoli sulla Corte di Weimar, sul suo teatro, sulla Signora di Stein, sul viaggio di Goethe in Italia, sull'amicizia fra lui e Schiller, servono a farci conoscere l'ambiente morale e intellettuale in cui si svolse la sua mente. Il capitolo sulla Scuola romantica e le notizie intorno a Herder, Lavater e Basedow saranno letti con altrettanto piacere dagli studiosi della storia letteraria. Tutto sommato, questo libro del Lewes è fatto con grande amore e grande ricchezza di materiali, e riesce gradevole alla lettura per la buona distribuzione della materia, pei molti aneddoti di cui è sparso, e per la forma spigliata, disinvolta, in cui è scritto. La traduzione ci sembra molto bene condotta, e la stessa eleganza dell'edizione contribuirà, senza dubbio, all'esito commerciale del libro. Tuttavia, facciamo osservare al signor Pisa che egli avrebbe dovuto tradurre l'ultima edizione del libro del Lewes, quella del 1873, dove l'autore tenne conto di altri scritti, massime tedeschi, usciti intorno al Goethe dopo la *Vita* da lui scrittane nel 1865.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI TEDESCHI

Philosophische Monatshefte
XXIV-XXV Band, 1888-1889.

Questo importante periodico, che pubblica l'editore G. Weiss di Heidelberg, è stato messo dal principio del 1888 sotto la direzione del prof. dott. Paolo Natorp, ben noto anche in Italia pei suoi bellissimi studii sul Galilei. Il periodico è pregievole in particolar modo per la copia delle recensioni e delle informazioni bibliografiche: sotto tale riguardo esso è un vero repertorio per chiunque intenda seguire il movimento filosofico dei tempi nostri. Diamo un cenno dei principali articoli.

Lasswitz, *Il problema della continuità*. [È uno studio di filosofia della meccanica matematica. L'autore, che si occupa con amorosa preferenza dei più elevati problemi scientifici e che ci ha dato anche un notevolissimo studio sulle dottrine atomistiche di Giordano Bruno (cfr. « Rivista di filosofia scientifica », vol. III, 1884, pag. 723), qui esamina il concetto della continuità dell'essere in rapporto colla quantità, con la variabilità e con i momenti del pensiero. Critica soprattutto le idee avanzate ora è poco da F. A. Müller nel suo opuscolo storico-sistematico sulla continuità in matematica e in meccanica (Marburg, 1886), e pone a riscontro la continuità dei fenomeni di coscienza con la legge cinetica della conservazione dell'energia].

Elsass, *Interpretazione della legge psico-fisica*. [È una contro-risposta al Fechner, che aveva criticato un precedente scritto dell'autore sulla psicofisica nei rapporti con la fisica e con la teoria della conoscenza (Marburg, 1886). Egli discute specialmente il metodo delle piccole differenze che, come ognun sa, è uno dei capisaldi della dottrina di Weber e Fechner].

Hartmann, *Miei rapporti con Hegel*. [Il celebre filosofo dell'Incosciente desidera che sia ben definita la posizione del proprio sistema nella storia del pensiero filosofico di questo secolo. Esposto quindi a larghi tratti il contenuto delle dottrine di Hegel, egli insiste soprattutto sulla differenza che lo separa da lui in ordine alla metodologia, alla teoria della conoscenza, alla filosofia naturale, alla metafisica, all'eudemonologia, alla filosofia della storia, alla storia della filosofia, all'etica, alla filosofia della religione, e finalmente all'estetica. Vi è nell'Hartmann una singolare tendenza ad esagerare, per quanto ci sembra, la propria originalità; egli aveva già precedentemente insistito sul proprio distacco dallo Schopenhauer (« Phis. Monatshefte », Bd. XX), e qui pure ribatte che se la sua filosofia lo porta al pessimismo, questo è essenzialmente distinto dal pessimismo schopenhauriano].

Altri articoli originali: Natorp, *Tema e disposizione della metafisica aristotelica*. — Monrad, *Sulla filosofia neo-platonica in relazione cogli*

indirizzi precedenti del pensiero, specialmente collo scetticismo. — COHEN, *Esame della pubblicazione fatta in onore di Eduardo Zeller dai suoi allievi.* [Fra gli scritti di questo pregievolissimo volume di giubileo, l'autore nota ed esamina una memoria di Helmholtz sul numero e sulla misura considerate nella teoria della conoscenza, ed una di Vischer sul simbolo in estetica e in religione]. — LIPPS, *Psicologia del comico.* [Esame critico-analitico dei lavori di Kraepelin, già pubblicati sui « Philosophische Studien »]. — HÖFFDING, *Dottrine di Lotze intorno al tempo e allo spazio.* — ZIEGLER, *Storia dell'etica greca.* — EUCKEN, *Il neotomismo e la scienza moderna.*

Fra le recensioni sono a segnalarsi quella di Natorp sui recenti lavori di Pfeiderer e Gomperz intorno ad Eraclito, e sul libro del nostro Chiappelli, *La dottrina della realtà nel mondo esterno* (1887). Troviamo poi cenni bibliografici sulla *Filosofia del diritto* del nostro D. Lioy, e sui *Saggi filosofici* di Tarantino. Salvo questi, non vi è altro cenno in tutta l'annata intorno alla letteratura filosofica e scientifica italiana.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.

Volume XXVIII, 1888, *III-IV fascicolo.*

TOBLER L., *Sui popoli favolosi dell'antichità e del medio-evo.* [È uno studio breve, ma interessante, di quei popoli che hanno parte nei miti e nelle leggende. Vediamo sfilare rapidamente davanti a noi i Ciclopi, i Lestrigoni, gli Arimaspi, i Pigmei, le Amazzoni, gli Etiopi e gli Iperborei; quindi i Lotofagi, i Giganti ed i Nani, gli Uomini dalla testa di cane, ed altre genti di natura favolosa e mal definita. Seguono quei popoli che come gli Unni, gli Tschudi, gli antichi Venedi e simili vengono ricordati dalla storia con un corredo di notizie incerte ed attraverso le superstizioni e le paure dei loro contemporanei].

HABERLAND C., *Usi e pregiudizi nel mangiare.* [Continua lo studio di cui abbiamo parlato nel volume precedente della « Rivista » a pag. 445. L'Autore analizza succintamente tutti i nostri costumi e i pregiudizi popolari che corrono intorno alla tavola, alla disposizione dei commensali, alla posizione del coltello, al cucchiaio, al numero tredici, al vino, alle ossa di animali, ecc. Ciò che risulta da questa curiosa serie di articoli è la ricchezza dell'immaginazione popolare e la nessuna importanza data dalla mente volgare alla legge di causalità].

SCHWARTZ W., *Due storie di streghe* [Sono annesse considerazioni curiose]. — JENSEN, *Questione delle lingue semitiche.* — BAYNES H., *La filologia indo-cinese.*

Il volume della « Zeitschrift » di Lazarus e Steinthal contiene numerose bibliografie, fra le quali notiamo una di Steinthal sulla nota opera di Lang, *Custom and myth,* e parecchie di Glogau su varie opere filosofiche di Riehl, di Classen, di Volkelt, di Guggenheim e di Witte.

PERIODICI AMERICANI

American Journal of Psychology

Volume I. — 1887-88.

Questo nuovo periodico, pregievole così per la forma come pel contenuto, è diretto dal prof. Stanley Hall dell'Università di Baltimora, ed è destinato alla psicologia scientifica. Ogni numero consta di tre parti: memorie ed articoli originali; recensioni delle opere più importanti di psicologia; note e informazioni. Dai sei fascicoli fin qui pubblicati possiamo arguire che l'« *American Journal* » non solo servirà efficacemente ai progressi della scienza, ma fornirà anche ai suoi lettori uno specchio fedele della letteratura psicologica di tutti i paesi. Ecco un cenno di alcuni articoli.

Lombard, *Sulle variazioni del fenomeno del ginocchio in rapporto all'attività del sistema nervoso centrale.* [Tutti sanno l'importanza che dopo le ricerche di Westphal, di Erb, di Seppilli ha acquistato in neurologia e psichiatria il così detto « fenomeno del ginocchio » o reflesso patellare, che è quella scossa provata dalla gamba che sia tenuta flessa o penzolone, quanto si batta rapidamente al di sotto della rotula. Il Lombard dimostra in questo suo lavoro che il reflesso è più energico dopo il riposo; che la fatica morale e fisica lo fanno decrescere; che durante il sonno esso è pure diminuito, mentre la veglia, l'attività cerebrale e l'attenzione lo aumentano; infine, che anche le stimolazioni acustiche musicali lo fanno variare: sotto l'azione di una marcia funebre del Beethoven il reflesso cresce di intensità, più che non sotto quella di un preludio di Chopin. — Il prof. Mosso ci comunicava or ora che questo distinto sperimentatore americano ha testè compiute nel suo Laboratorio in Torino bellissime indagini sulla stanchezza dei muscoli in rapporto colle incitazioni della volontà. Ne riparleremo quando il lavoro sarà pubblicato].

Stanley-Hall e Yuzero-Motora, *Sensibilità della pelle ai cangiamenti graduati di pressione.* [La sensibilità di pressione o baroestesia (Cfr. Morselli, *Manuale di semejottica*, vol. I, 1885), fu sino ad ora poco studiata. Gli Autori, riprendendola in esame, provarono che quando la pelle venga sottoposta a pressione continuata, ma progressivamente più forte o più debole, noi non apprezziamo mai in modo corretto gli aumenti e le diminuzioni: ciò significa che la coscienza sembra più adatta a percepire le impressioni staccate che le continuate. La minima pressione, cui arriva il nostro apprezzamento, è quella di 5-10 grammi; — al di là di questo peso, cessa ogni applicazione possibile della legge psico-fisica. Si possono confrontare questi risultati con quelli precedentemente ottenuti dal Morselli per le percezioni e le rappresentazioni mentali dello sforzo muscolare (« Rivista di Filosofia scientifica », 1886). In tutte le categorie delle nostre sensazioni esistono limiti, derivanti dalla stessa struttura degli apparati di senso].

Donaldson, *Rapporti fra la neurologia e la psicologia.* [L'anatomia deve considerarsi come la base più solida della fisiologia, anzi come il cri-

terio per misurare l'esattezza e l'attendibilità dei dati fisiologici. La teoria delle localizzazioni funzionali del cervello ha già dato luogo ad interessanti ricerche sulle differenze fra i varii gruppi di cellule della corteccia (Betz, Soltmann): bisogna continuarle, non solo, ma verificarle nella intera serie animale, come di recente ha tentato lo Steiner con le sue belle indagini comparative sul cervello della rana e dei pesci. L'Autore ricorda con particolare attenzione le belle scoperte del nostro Golgi, ponendone in luce le applicazioni fisio-psicologiche. In sostanza, per quanto ancora scarse, le osservazioni sin qui raccolte ci conducono ad affermare, scrive l'Autore, che l'attività psichica è condizionata alla struttura anatomica, e che ciascun progresso della neurologia influisce efficacemente sulle nostre conoscenze psicologiche].

Cowles Edoardo, *Idee fisse ed insistenti.* [Partendo da un caso clinico da lui osservato, l'A. prende in acutissimo esame la genesi di quella singolare forma di alterazione mentale, conosciuta sotto il nome di « pazzia con idee fisse ». Se ne occuparono anche in Italia il Buccola, il Tamburini, il Morselli, il Ventra, l'Apollonio; e l'Autore americano nulla aggiunge di nuovo a quanto hanno detto precedentemente gli alienisti italiani e tedeschi. Anch'egli ammette la origine per lo più ereditaria dell'affezione, e discute la possibilità di agire vantaggiosamente mediante la suggestione ipnotica, procurando una disassociazione nel gruppo morboso delle idee. Il Morselli, che ha raccolto oramai nella sua pratica privata circa cinquanta osservazioni di codesta singolare psicopatia, non ha potuto in nessun caso ottenere lo stato ipnotico: nei malati di idee fisse il potere di attenzione è così indebolito, che non si può predisporre il soggetto nello stato psichico favorevole all'ipnosi].

Nelson Giulio, *Studio sui sogni.* [L'Autore premette alcune considerazioni generali sulla origine ed indole diversa dei sogni, che egli classifica nel modo seguente: 1° Sogni del periodo sonnambulico, chiamato già dal Maury « stato ipnagogico »: essi derivano per lo più dalle sensazioni muscolari, che sopravvengono nel passaggio dalla veglia al riposo; 2° Sogni risultanti da una stimolazione eccessiva degli organi psichici e sensoriali; 3° Sogni provenienti da stati viscerali ed organici, come sarebbero i palpiti del cuore, i moti peristaltici intestinali, ecc.; 4° Sogni del mattino, producentisi nel passaggio dal riposo alla veglia. L'Autore esamina poscia le trasformazioni drammatiche del sogno, e le pone in rapporto con le modificazioni circolatorie del cervello già segnalate dal nostro Mosso. — Segue uno studio sopra un argomento del tutto nuovo, cioè sulla esistenza probabile di un periodo erotico anche nell'uomo, corrispondente al periodo menstruale della donna. Raccogliendo curiose osservazioni sull'intensità dei sogni, egli tenta dimostrare che vi è anche nell'uomo un ciclo di venticinque giorni, alla cui sommità si avrebbero sogni caratteristicamente più intensi. Questa parte del lavoro merita, per dir vero, poca fiducia per la scarsità dei casi studiati e per la insufficienza del metodo d'osservazione].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore*.

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

LA COLTURA NELLA VITA ODIERNA (*)

I.

Qualunque ne sia stata la causa o il complesso di cause, la civiltà europea nacque nel sud e si diffuse al nord, io parlo di quella civiltà greco-romana che apportò i suoi benefici effetti in tutto il mondo civile; la storia è assai nota, ed io non la rifarò. Or, con due sole espressioni si può indicare il carattere di questa civiltà greco-romana, chè la greca fu soprattutto estetica, la romana legislatrice. Vero è, pertanto, che questi due caratteri erano anche accompagnati da tutti quei fatti che contribuirono a sviluppare l'arte e il sentimento artistico dei greci, e da tutto quello che poteva concorrere al vivere civile nella società romana: ma qui non è il luogo di ricercarli.

Fu un connubio meraviglioso questo greco-romano, chè un popolo era geniale nell'intuizione e nella manifestazione dell'arte, l'altro era geniale nell'ordinamento dello Stato e nella creazione di leggi civili; così che il primo riescì conquistatore senza violenza dello spirito dei popoli, l'altro fu conquistatore colle armi e fondò l'impero col dominio del mondo. Il greco fu come l'elemento femminile, gaio e versatile, bello e seducente, l'altro l'elemento maschile, forte e robusto, e difatti, il primo vince, colle blandizie dell'arte, financo i suoi soggiogatori, il secondo ruvido usurpa e debella.

Quando gl'invasori nordici distrussero l'impero romano e le città monumentali, non poterono distruggere la civiltà, ma la oppressero e l'arrestarono. Cessato il primo impeto, la barbarie degl'invasori fu vinta dai due elementi, che erano troppo efficaci, l'arte e l'ordinamento civile. Tramite dell'una e dell'altro, dopo la decadenza dei popoli che n'erano stati i creatori, furono la lingua e i ruderi dell'arte antica.

(*) Su questo importante argomento leggasi l'articolo magistrale del prof. Arturo Graf, *L'insegnamento classico nelle Scuole secondarie*, pubblicato in questa « Rivista », 1887, vol. vi, pag. 385. *La Direzione.*

Dopo la catastrofe delle irruzioni barbariche vi fu un riposo relativo per l'Italia, e la civiltà pareva rifarsi. Era avvenuta un'interruzione violenta nell'evoluzione della coltura antica; i popoli che l'avevano creata, erano in dissoluzione nel caotico medio-evo. Quando si tentò di ripigliare il corso della civiltà, questa non continuava, e bisognava rifare la via. La via che si rifà, non è un progresso mai, ma è una necessità, e chi poteva rifare i popoli era ancora il mondo greco-romano, arte e Stato.

Qual era il mezzo per rifare? — Lingua, arte, leggi, grecoromane: appunto, e così fece l'Italia, e così fecero successivamente gli altri popoli che non avevano tradizioni civili, e quel che videro nel greco e nel romano, era nuovo per loro e superava la loro civiltà indigena.

E come avviene quando si rifanno le vie battute, in parte anche dirute, in mancanza di una nuova e buona, e nell'impossibilità di proseguire nella vecchia interrotta, la rinascenza della coltura fu opera curiosa molto; perchè il romanista e il grecista s'illudevano di rifar tutto, come d'origine, e pensare e operare grecamente e romanamente, come ai tempi di Pericle e di Augusto; e s'illudevano più specialmente perchè fra i ruderi dell'antico s'introduceva un nuovo elemento, il quale coi suoi movimenti scuoteva le fondamenta dell'antica civiltà, il cristianesimo.

Col cristianesimo non veniva civiltà e progresso; esso non portò alcuno di questi elementi, perchè non ne aveva: anzi fu, all'origine, elemento negativo e di dissoluzione di ogni ordine civile, nel negare la realtà della vita che veniva trasferita nei cieli, nel ribellare i servi ai padroni, le donne agli uomini, nel distruggere l'arte greca e romana, perchè pagana, nel sovvertire lo Stato e la costituzione sociale. Il cristianesimo veniva da un popolo nomade, che aveva sempre avuta una civiltà limitata e ristretta dalla teocrazia, inferiore assai alla grecoromana.

Col ridestarsi dall'oppressione medievale, non solo voleva rifarsi la civiltà nelle lettere e nelle arti, ma ancora nella società e nello stato: il concetto, così ostinatamente caldeggiato dell'impero romano in Italia e fuori, ne è l'esempio più evidente. Chi riunì in un sincretismo mirabile l'antica civiltà insieme alle aspirazioni impossibili del suo ripristinarsi, coi nuovi elementi che vengono dalle tendenze negative del cristianesimo, fu Dante. In lui si riunisce il mondo della realtà e della bel-

lezza, quando è l'arte antica che rinasce, il mondo fantastico e l'annullamento della vita, quando è la nuova fede religiosa che ispira il poeta.

Come ho detto, era opportuno reintegrare la civiltà decaduta e interrotta nel medio-evo col rifar la via della civiltà antica; ma, non vi ha dubbio, era un elemento morto di cui si servivano i popoli allora; per gl'italiani forse non era del tutto morto, perchè le tradizioni del mondo antico che si dileguava, erano molto vive. Che che ne sia, la coltura classica divenne la coltura per eccellenza e, giustamente, un mezzo di educazione dei popoli, e i benefici che produsse furono grandi per tutto il mondo civile.

II.

Ma chi godeva di questa coltura? quanta parte del popolo si educava alla coltura classica? Non è inutile ricercare questi quesiti.

La società medievale e la moderna ancora fino ad un secolo fa, era costituita da classi sociali differenti assai dalle presenti nella società moderna. La turba maggiore era di servi, secondo l'antica costituzione romana prima, secondo la feudale dipoi, e secondo l'una e l'altra insieme. Dei liberi, pochissimi leggevano e scrivevano, dei pochissimi una porzione soltanto coltivava le lettere; gli altri liberi, e sempre il maggior numero, erano analfabeti. La coltura era dunque il bisogno di una classe di persone assai limitata, e non pertanto gli effetti e gli influssi si estendevano anche su l'enorme maggioranza ignorante, fenomeno molto curioso!

E di scienze, che cosa vi era? Nulla da principio; gl'incunaboli della scienza greca furono soffocati; la teologia e le discussioni scolastiche occuparono gli animi; l'autorità di Aristotele, del resto, bastava, mancando ogni iniziativa. Furono quei tanto dispregiati e maltrattati musulmani Arabi i benemeriti che introdussero gli studi scientifici.

Ma la storia della scienza è troppo complicata, i nemici sono troppo numerosi e assai potenti, le lotte, gli eroi e i martiri della scienza sono troppi in numero e in valore, perchè io possa solo farne un menomo accenno. Dico però che malgrado ogni guerra e ogni ostacolo, la scienza vinse ed è vincitrice gloriosa, e costituisce la parte più grande e più elevata della civiltà moderna.

Non la coltura scientifica sola progrediva; nel tempo stesso avveniva un progresso sociale, politico, religioso, chè le lotte per la scienza erano anche lotte sociali, politiche e religiose. Il progresso sociale apportava la trasformazione delle classi sociali, l'abolizione della servitù e del privilegio; il progresso politico era l'emancipazione dall'autocrazia e dalla teocrazia; il progresso religioso apportava la libertà di coscienza, la tolleranza delle opinioni, il dominio del pensiero sulla fede. La scienza produceva effetti non solo nelle scoperte, nell'interpretazione dei fenomeni naturali, ma nelle applicazioni alle industrie, alle arti, ai comodi della vita, al miglioramento igienico.

L'umanismo aveva prodotto effetti utili nella vita civile dei popoli, non vorrei metterli in dubbio; ma non bisogna esagerarli, e perchè la coltura era assai limitata nelle classi sociali, e perchè non rispondeva a tutti i bisogni della vita. Fra gli effetti utili vi è stato quello di educare i sentimenti artistici collo studio dell'arte antica, e di tenere accesa la fiammella della civiltà collo studio delle lingue classiche e del loro contenuto. Ma qui basta; se non fosse entrata furtivamente la scienza, noi saremmo ancora medievali in tutto, pagani battezzati e non altro.

Oggi la civiltà è adulta, e il suo patrimonio più ricco di prodotti è la scienza, la quale è l'essenza del pensiero e dell'attività moderna. L'umanismo ha dato i suoi effetti educativi, e non può darne più che sotto altre forme e per altri fini; l'umanismo può essere un oggetto speciale di studio come la storia antica, l'archeologia, le lingue orientali, la filologia, la linguistica. I popoli non sono eterni fanciulli, ma sono come fanciulli che diventano uomini maturi, e l'educazione coi mezzi educativi deve stare colle condizioni di età e di sviluppo. La fase educativa dell'umanismo è passata per noi, come è passato il sogno dell'impero romano e della repubblica romana, così l'Olimpo e il Parnasso. Un'altra educazione oggi s'impone ai popoli trasformati, che si sono serviti temporaneamente di una civiltà spenta, finchè si emanciparono coi nuovi prodotti dell'attività umana, coi prodotti più duraturi, più universali, imperituri come la natura stessa.

La scienza non solo apporta una coltura, ma un'utilità pratica; essa è interpretazione di fenomeni naturali, e allarga così il campo dell'attività mentale, l'allarga quanto è estesa, immensa, la natura nelle sue manifestazioni rispetto alle forme subbiettive umane. La coltura classica si aggira nel solo dominio

dello spirito e non esce dall'uomo che accidentalmente; la scientifica porta l'uomo nell'immensa vita della natura. L'utilità dell'umanismo come fine poteva esser quella di destar la vita dell'antica civiltà nel momento che questa era decaduta, e d'educare i sentimenti estetici nell'arte perfetta dell'antichità. Ma questo cómpito di somma necessità nel medio-evo ora è fatto, è esaurito. In quanto ad arte in Italia vi fu un'epoca gloriosissima, e lo dimostrano le ricche gallerie di Firenze, di Venezia e di Roma, da non invidiare l'arte greca. Nè dubito di affermare che l'arte del risorgimento non fu effetto dell'umanismo; è arte nuova affatto.

L'utilità della scienza è ben altra cosa. La vita moderna si svolge tutta nelle arti e nelle industrie, nei mezzi di più facili comunicazioni: soltanto la scienza può dirigere tutta questa attività enormemente superiore all'attività della società greca e romana. Era pel gran numero di schiavi che i popoli antichi poterono erigere monumenti colossali, macchine viventi che nulla importava fossero schiacciate sotto il peso dei macigni. Oggi le opere industriali e le meccaniche sono la vita delle nazioni. Il perfezionamento dell'industria non si ottiene senza la scienza, e senza la scienza non si cammina fra popoli diversi e lontani. L'umanismo non avrebbe trovato mai una lampada elettrica, o il vile telefono; sono questi spregiati curiosi della natura, gli scienziati, che apportano il bene nella società moderna.

Ma vi ha un'altra utilità nello studio delle scienze, che mi pare sia del tutto ignorata dagli umanisti moderni, l'*effetto educativo*. La scienza offre cognizioni reali e definite, arricchisce la mente di fatti e d'idee, e poi abitua alla serietà dell'osservazione, toglie il vago e l'indefinito, purga dalle idee false o mal concepite, dirige alla rettitudine del ragionamento, ponendo a base i fatti, e porta a conclusioni che scaturiscono direttamente; così stabilisce vie normali alle attività mentali, apporta lucidità e precisione nei concepimenti, crea il senso pratico della vita, che è il bisogno che ormai s'impone nella vita moderna.

Io insisto sul valore educativo della scienza, perchè praticamente se ne vedono gli effetti. Ricade nel vuoto chi oggi s'innamora della sola coltura letteraria e trascura le scienze, e chi non ha ricevuto un'educazione scientifica o scarsissima, è incapace a grandi idee o concepimenti, malgrado che sciorini molte prose o poesie, che fanno l'effetto di un onanismo intellettuale, che disperde forze e attività.

E come sviluppo dei sentimenti estetici ancora l'effetto dell'osservazione scientifica vale assai. Chi non ha mai osservato non lo saprà mai. La bellezza delle forme naturali è sorprendente, come sorprendente è la varietà delle forme organiche e della dinamica delle forze. Vi ha tutta una sorgente di sentimenti estetici pel microscopista nell'osservare l'origine di queste forme organiche e la loro trasformazione. E tutto ciò entra nel senso della vita moderna, perchè è entrato nel pensiero moderno. Gli umanisti tedeschi si querelavano perchè Goethe studiasse anatomia comparata, botanica, geologia, ottica, quasi sciupasse il tempo; teste piccine, non vedevano che Goethe creò una poesia che non muore, solo perchè era naturalista e osservatore dei fenomeni naturali.

L'umanismo ha fatto il suo tempo, ha terminato il suo còmpito: oggi è un anacronismo e come coltura dei popoli e come mezzo educativo; è un fenomeno storico della vita dei popoli moderni, come fenomeno storico e transitorio è l'educazione dell'infanzia per l'uomo adulto. Il volerlo rinnovare è atavismo educativo, e perciò anormale, nella coltura generale dei popoli. Nell'educazione moderna esso deve rappresentare soltanto il lato storico, come la storia della letteratura, come la storia politica e sociale, e non altro, nè più; come coltura viva è nocivo, è fatale, perchè non invano si fa assimilare ad intelletti vivi concetti morti per sempre come semplice fine educativo. Nelle nostre scuole dovremo ricordare ai giovanetti quali furono i popoli da cui ci venne la civiltà, ma non spostare le loro giovani menti collocandole in un tempo passato, mentre ancora non vivono nella maturità del presente, nel quale debbono necessariamente vivere: la direzione delle attività tutte dipende da tali condizioni educative.

Ma il momento storico odierno ha qualche altro bisogno. Oggi non viviamo come un popolo isolato, come viveva Atene colla Persia; noi viviamo in una intima relazione e multiforme con tutti i popoli civili della terra; oggi non chiameremo barbari gli altri popoli da noi diversi e lontani, e nol sono. Essi sono civili come noi, hanno letterature ricche, progresso scientifico esteso, e per tali prodotti non esistono barriere, nè dogane e tariffe; le nostre alleanze non hanno bisogno di trattati e convenzioni; le nostre amicizie sono nate spontanee; i nostri scambi si esercitano senza ostacoli. La coltura, le scienze e le lettere, non han limiti, nè confini, nè nemici, nè nazionalità, nè politica; nè la diversità di linguaggio è ostacolo, nè la diffe-

renza di razza impedisce l'amichevole relazione o lo scambio della coltura. Una comunanza d'idee, di sentimenti, di aspirazioni, malgrado la varietà dei bisogni nazionali o regionali, e dell'indole umana, unisce tutti gli uomini colti e fonde le nazioni. Noi leggiamo Camoens, Shakspeare, Schiller, Goethe, Byron, Victor Hugo, come cose nostre; chi può separare Volta e Helmholtz, Darwin e Pasteur, Ascoli e Max Müller? Ha creato ciò l'umanismo? Io affermo di no fino a prova contraria: non nego che vi abbia influito nei primordi delle civiltà; ma chi ha prodotto questa universalità di relazioni, chi ha distrutto le barriere ai confini, malgrado i soldati e i cannoni che vi si tengono, è stata la coltura moderna con tutti i prodotti scientifici, la quale è così lontana di tempo dall'umanismo come il secolo XX dall'èra di Virgilio e di Orazio.

La coltura moderna deve, per le cose dette, mettere la gioventù che si vuol educare nobilmente, e per la evoluzione futura della stessa coltura, della società umana, in grado di conoscere lo stato dei popoli che ci circondano, di assimilare i prodotti scientifici di questi che sono un sussidio per noi, per le nostre ricerche presenti e future: l'isolamento sarebbe fatale, apporterebbe la morte intellettuale.

I greci e i romani respingevano gli stranieri come barbari, noi, invece, troviamo in loro i collaboratori della nuova civiltà: oggi tutti i popoli civili camminano sulla stessa via e per lo stesso fine. È supremo bisogno, dunque, di unirci in questa comunanza di lavoro e di fine, e l'educazione e l'istruzione dovranno corrispondere a questo bisogno, che condurrà al più alto scopo dell'umanità, la pace e l'amicizia universale dei popoli.

III.

Ma quando si è mostrata la condizione della coltura moderna rispetto all'antica, non si è detto nulla ancora di pratico, non si è risoluto il problema dell'istruzione e dell'educazione dei popoli. E prima è a dire che la coltura non può essere eguale per tutte le classi sociali; dev'essere differente, e più bassa o più elevata secondo i bisogni di ciascuna e secondo le esigenze economiche specialmente.

Io divido in due grandi parti il popolo, in classi agiate e professionali, e classi operaie nel significato più esteso; e premetto subito che la coltura per la prima dev'essere più elevata di quella delle seconde, come meglio sarà dimostrato.

Finora la scuola classica si ritiene come la vera possibile scuola di coltura generale per le classi agiate e professionali, e la lotta non è stata piccola nè breve su questo campo. Già soltanto il ricordare la lotta per la scuola classica implica una tacita induzione, cioè che è messo in dubbio il fatto della continuità di essa nel nostro tempo. Fatto sta che fra noi l'oscillazione nel conservare la scuola classica coll'introduzione degli elementi scientifici, come esigenza del tempo, è stata grande, come vedesi dalle leggi varie e continue, dai regolamenti nuovi in ogni stagione scolastica, dalle concessioni e dalle debolezze particolari verso alunni e famiglie.

Ma i risultati sono stati poco o nulla soddisfacenti, e per questo oggi viene presentata una nuova legge d'istruzione secondaria, che ha la pretesa di essere il *sanatorium* di tutti i mali. Io non ho intenzione di dimostrare la incoerenza di quello che si desidera stabilire in questa legge di nuova formazione (1): questo risulterà meglio dall'esposizione delle mie idee, che scaturiscono direttamente da osservazioni numerose.

Ecco i risultati della scuola classica quali sono stati finora, e come ho mostrato in altre occasioni: 1° si scrive male la propria lingua; 2° non si conosce il latino dopo otto anni di studio; 3° non si sa nulla di greco dopo cinque anni d'insegnamento; 4° non si ha nessuna idea della coltura classica come prodotto dei due popoli antichi: greco e romano, perchè le lingue non sono accompagnate da nessun corredo di cognizioni che possano dare questa coltura; 5° si ha, invece, qualche cognizione dei risultati delle scienze che s'insegnano; 6° come educazione intellettuale, vi ha disordine mentale quando i giovani trattano le lettere, qualche ordine, quando trattano le scienze. Spero che nessuno crederà che io esageri la natura dei risultati; che se si è detto e si dice ancora che si trovano meglio preparati i giovani che vengono dai licei di quelli che escono dagli istituti tecnici, la spiegazione bisogna trovarla nel nessun equilibrio degli studi negli istituti e nella mancanza quasi assoluta di coltura letteraria, di cui non negasi l'importanza. Se i risultati degli studi classici sono quelli sopra enumerati, che significato ha la coltura classica come si dà nelle scuole nostre? quali saranno le cause di tali effetti?

I letterati affermano che sono gli elementi scientifici la

(1) Si allude al progetto 13 dicembre 1888 di cui è relatore l'onorevole F. Martini.

causa dei mali, cioè del poco risultato dello studio delle lettere, e perciò bisognerebbe abolirli questi elementi o ridurli assai, perchè dannosi alla coltura, che dev'essere umanistica. Se dovessimo seguirli, avremmo, come abbiamo del resto, il fatto che un avvocato sommo debba ignorare le nozioni più elementari della scienza che oggi offre una somma di cognizioni utili nella vita comune e nelle famiglie; che un letterato, un grecista o latinista, o un poeta sommo, un critico valente, non abbiano alcuna idea dei fenomeni della vita. E un gran letterato potrà scrivere della bella prosa come quella di Giordani, artifizi di parole, ignorando come si svolgano mente e sentimenti, come stiamo nella natura vivente e fisica, come ai tempi beati del re Carlo Martello. E quel che è peggio, questi uomini, umanisti tutti, la testa piena di parole greche e latine, debbono governare studi, pratica, politica, vita moderna che si svolge in altra guisa e per altra direzione. Io potrei citare nomi di uomini valenti nelle lettere, poeti e prosatori viventi, i quali, quando hanno voluto dire qualche parola sulle condizioni pratiche o politiche del presente, hanno detto incoerenze inaudite; e come potrebbero altrimenti, se vivono sulle carte del quattrocento o del cinquecento soltanto? Si sa che son vivi, perchè mangiano le mortadelle o i gnocchi che sono moderni, e di simili non ne avevano i greci e i romani.

Io oso affermare che sono le lettere classiche quelle che impediscono una coltura normale e seria nelle nostre scuole. Le ragioni sono abbastanza semplici: 1° Come tutto ciò che è fuori stagione, lo studio delle lettere classiche non può dare frutto nella coltura generale; vi ripugna, è ostacolo naturale il senso moderno di carattere antagonistico al classicismo, l'ambiente, cioè, in cui si vive, non è umanistico, non è classico, è perfettamente opposto, e tutto vi si oppone, costumi, condizioni sociali, lingue parlate, letterature vive e ricche, esuberanza scientifica che satura l'atmosfera della coltura intellettuale; vi è l'antitesi della vita e della morte. Vi ha perciò una lotta nel giovine fra quel che è vivo, reale e s'impone a lui, perchè più forte, fra ciò che è presente, perchè è tutta la condizione di vita, e ciò che è passato, estinto, sola ricordanza di un mondo che si è dileguato. Questa lotta non riesce a superarsi che da pochi e per poco, chè il sentimento della vita si ribella e ripudia il vecchio.

2° Vi ha poi una condizione psicologica e cerebrale che si oppone ai risultati desiderati dall'umanista. Il giovane fin dai

primi anni è alle prese colla grammatica latina e poi colla greca, il più arido, il più spinoso insegnamento che si possa dare. Quando oggi è canone pedagogico ovvio che si apprende senza sforzo e senza fatica per percezione diretta, specialmente nella prima età, la grammatica latina e greca rovescia il concetto dell'insegnamento naturale, e obbliga all'astrazione e ad un grande sforzo intellettuale il cervello dell'adolescente che è nella via di sviluppo. Se ciò non esaurisce, isterilisce, se non isterilisce, stanca il cervello e lo rende poco produttivo; e malgrado di questo la cognizione di queste lingue è così scarsa che non compensa la fatica e lo sforzo, mentre inutilmente è stata dispersa una quantità utile di lavoro cerebrale.

3° Il sapere che nessuna utilità pratica apportano nella vita giornaliera le lingue classiche, è un'altra causa dell'insuccesso. I giovanetti sul principio sono contenti di avere in mano le grammatiche delle due lingue classiche, ma poi si stancano e le odiano. Nè vale il dire che il greco e il latino servono per la nomenclatura scientifica, perchè vi sono mezzi che facilitano assai questo còmpito senza esigere lo sfruttamento dell'attività cerebrale per fine così piccolo.

Or, anche a raggiungere questo fine così secondario il giovane dovrebbe conoscere una gran copia di vocaboli delle due lingue classiche per interpretare senza dizionario il significato etimologico dei termini scientifici; e poi vi ha ancora un'altra considerazione, che i termini stessi non conservano che assai raramente il loro significato generale e primitivo, ma ne assumono uno particolare che può essere esplicato dai dizionari dei termini scientifici, oggi tanto comuni.

E per me sono sufficienti tutti questi motivi per escludere lo studio delle lingue morte classiche dalla coltura generale, che considero un ingombro fastidioso e nocivo alla mente giovanile. Invece, secondo quello che si è detto, la scuola di coltura per le classi agiate e le professionali, dovrebbe comprendere lo studio della letteratura nazionale e quello delle scienze come elementi di prima importanza, in secondo luogo lo studio anche di qualche letteratura straniera. Nè mi affaticherò a dimostrare l'importanza della letteratura nazionale, perchè nessuno dissente, qualunque sieno i pareri su altre parti; dirò, invece, delle scienze.

Lo studio delle scienze nella scuola di coltura non dev'essere a scopo professionale, ma a scopo educativo ed a scopo pratico pei bisogni comuni della vita. Si è già detto dell'im-

portanza educativa delle scienze, e qui ho poco ad aggiungere. La mente giovanile si affatica relativamente poco studiando scienze, perchè le notizie entrano per la via dei sensi, e le idee che si formano sui fenomeni e sulle cose sono più esatte di quelle che entrano per semplice esposizione vocale e per le vie dell'udito soltanto. Così che l'osservazione diretta è una attività mentale salutare alle funzioni del cervello e un mezzo di acquisto di concetti esatti e precisi. Mentre le idee che si formano per sola comunicazione di parole sono vaghe e imperfette, non solo, ma tanto diverse nei diversi individui, che ne nasce equivoco e confusione. A ciò bisogna aggiungere l'abitudine della mente ad osservare, e quindi anche ad affermare su cose direttamente vedute, e ciò produce rettitudine mentale, quel senso retto che è tanto utile al governo di sè e degli altri.

Importante è la copia delle cognizioni reali che si guadagna nello studio delle scienze per la utilità pratica. Nulla oggi si può tentare di serio senza il lume di cognizioni scientifiche, come è difficile, se non impossibile, regolare le condizioni igieniche della famiglia senza conoscere gli elementi scientifici comuni alla tutela della salute. Per questa considerazione io stimo insufficiente la suppellettile scientifica finora impartita nelle scuole classiche nostre. Uno studio che manca, e non comprendo come non vi si pensi, è quello che riguarda l'anatomia e fisiologia umana. Questo, a parer mio, dovrebbe essere preferito alla stessa zoologia e botanica, perchè ci riguarda direttamente e in ogni istante della vita. Come si può tollerare l'ignoranza delle strutture umane e delle loro funzioni? È o no il primo dovere il conoscere noi stessi? E come si può ciò conseguire se non cogli elementi di anatomia e fisiologia? Quante volte leggiamo nei poeti che il cuore batte, che i polsi si accelerano, quante volte leggiamo in poeti e prosatori, anche forbiti ed eleganti, che la paura fa impallidire, la vergogna o la sorpresa fa arrossire; e pur siamo sicuri che questi scrittori descrivono fenomeni di cui ignorano il modo di prodursi. Perchè non debbono anche i poeti sapere come avviene la circolazione sanguigna? perchè non debbono conoscere come si produce una secrezione? Come regoleremo i fatti giornalieri del nostro organismo e quelli dei nostri figliuoli senza sapere come questo organismo è costruito e come funziona? È permesso d'ignorare le forme del nostro organismo e i loro movimenti? Che coltura è quella in cui manca la più essenziale la più utile delle cognizioni, quella del proprio essere? O è meglio sapere qualche

etimologia greca e ignorare i fenomeni vitali pei quali viviamo?

Se si sopprime il greco e si sostituisce l'insegnamento elementare di anatomia e fisiologia nella scuola di coltura, il guadagno sarà evidente, io aggiungo evidentissimo. Con due ore alla settimana in nove mesi si dànno cognizioni sufficienti ed adeguate di fisiologia anatomica; ma, mi affretto a dire, si dimostri tutto sperimentalmente, non a parole soltanto. E questo dico e affermo per esperienza personale: quanto amore si mette dalla gioventù a questo studio di gran valore, quanta attenzione! Si rende facile e naturale il mistero della vita a questa gioventù ansiosa di sapere; ogni lezione di anatomia svela un segreto, solleva un velo del misterioso ai loro sguardi; essi guadagnano più in una lezione di questa materia che in molte di latino o greco.

Dallo studio di anatomia e fisiologia si dovrebbe passare ai rudimenti di psicologia direttamente, e vi si passa per lo studio degli organi dei sensi e del sistema nervoso. La psicologia sia nella massima parte analisi delle funzioni di questi organi: i problemi si rimandino agli studi superiori. Per la coltura generale e la utilità pratica basta conoscere bene gli organi e loro funzioni con metodo fisiologico, con osservazioni dirette, e col microscopio si vedrà la tessitura fina di questi organi.

Si rannodi lo studio dei fenomeni vitali umani e delle strutture con quello degli animali e delle piante, parcamente ma con scelta, e si dia un concetto della biologia come scienza generale della vita sul nostro pianeta. Sia questa come la filosofia primordiale della scuola di coltura, senza superfluità e senza abbondanza, con la massima precisione ed esattezza. Questa considerazione conduce subito alla dimostrazione della natura fisica come ambiente nel quale devono vivere animali e piante. Gli elementi di geologia, per la quale si possa comprendere la struttura del nostro pianeta, e i fatti che si producono nel mare e nell'aria, mostrano chiaramente la relazione fra la biologia e le condizioni di vita.

Fra gli studi complementari della coltura dovranno trovarsi il disegno e le lettere straniere, le quali dovrebbero essere limitate a semplici inizi e direzioni, per cui mezzo il giovane potrà posteriormente studiarle da sè, se avrà desiderio.

IV.

Abbandoneremo, dunque, per sempre gli studi delle lingue classiche, non dovremo mai più sapere di queste lingue che

furono madri della nostra e veicoli di civiltà? Lo so pur troppo: uno sgomento generale si prova sempre nell'abbandonare le vie note e battute per le nuove, il sentimento di conservazione e di tradizione è scosso profondamente davanti i nuovi ordini di cose ed all'abbandono del vecchio. Figli delle abitudini, non sappiamo dominarci nei momenti che dobbiamo uscire da quelle per entrare in nuove, non abbiamo forza sufficiente per vincere quella forza abituale che non è differente dalla forza d'inerzia della materia, e ci contentiamo di trascinarci per la stessa via, benchè logora e fastidiosa, anche sapendo di non arrivare a termine per stanchezza e per noia. Così avvenne le prime volte che furono costruite le vie a vapore: i più ricchi preferivano andare in diligenza per le vie a ruote; i contadini, i più tenaci di tutti in apparenza, preferiscono le vie dirute e scoscese dei monti alle nuove, facili e piane. I Napolitani scovati dai loro fondachi, ove vivono come talpe, resistono ostinatamente ad abitare in case sopra il suolo e sane.

Così sono gli umanisti impenitenti; e la lotta contro la scuola classica è vecchia, vecchia da più secoli, da che si è veduto che la scienza è più efficace per la coltura delle lingue classiche. Ma le forze per vincere la resistenza della tradizione e delle abitudini sono state poco efficaci; sarebbe tempo oramai di sagrificare questa tradizione per un bene sicuro nella coltura e nella civiltà.

Sì, noi dovremo abbandonare per sempre la coltura classica come coltura generale, dobbiamo bandire dalla scuola per tutti il latino ed il greco, puri ricordi storici della nostra civiltà. Ma, invece, noi dobbiamo coltivarle come un oggetto particolare di studio, come faremmo del sanscrito e dell'ebraico, come faremmo della filologia e della storia antica e dell'archeologia. Come questi studi non entrano nella coltura generale, ma sono limitati a pochi, così anche quelli delle lingue e letterature classiche; siano di pochi cultori e siano come obbietto speciale della loro attività mentale e professionale. Allora si avrà il vantaggio che i cultori saranno pochi sì, ma specialisti della materia, come gli archeologi e i filologi, e gli studî se ne avvantaggeranno assai, come suole avvenire dei rami di scienza che hanno cultori speciali. Così la coltura classica non morrà, ma non sarà neppure imposta.

Ma perchè il lettore non vegga nelle mie parole un odio verso le lettere classiche o un'ignoranza assoluta di esse, mi permetta che io dichiari il mio sentimento individuale, vinto

però, quasi compresso dalle ragioni che ho esposto contro la coltura classica. Io ho coltivato per molti anni gli studi classici, e non ho sperimentato piacere maggiore se non quando ho potuto studiare Omero, Eschilo, Sofocle, Aristofane nella loro lingua; non ho mai tanto amato Platone che quando ho potuto leggerlo nella sua espressione musicale. Un senso inesplicabile di bello e di misterioso m'invadeva insieme ad un irresistibile desiderio della lettura. Mi pareva di scrutare dentro a quelle parole il sentimento e il pensiero dello scrittore, come si scruta dentro al microscopio per penetrare nelle forme apparentemente chiare, ma che bisogna interpretare colla pratica e la finezza dell'occhio. E così è, la parola morta non può darci il senso della vita nella sua completezza, e noi ci struggiamo d'intorno colla brama di vederne intero il significato. Io sono rimasto pieno d'incanto e d'ansie davanti ai poemi greci, ho goduto di questa Venere velata ai miei sguardi; ed ora addio, io bandisco la guerra ai puri miei piaceri intellettuali. Perchè?

Perchè mi sono maggiormente convinto, per mia esperienza personale, che lo studio delle lingue classiche non darà mai alcun frutto per la mente e pei sentimenti, se non è profondo, che la grammatica, che un'affannata traduzione è un lavoro simile a quello fatto da condannati per delitti, è il lavoro di Sisifo e delle Danaidi; ed è una illusione grossolana il credere che studiando qualche coniugazione o qualche estratto di letture si acquisti il senso delle lettere classiche, quando, invece, queste sono un ingombro ed un fastidio inutili per la gioventù studiosa.

V.

Ma io non ho detto tutto. La coltura finora propugnata da me, deve servire per le classi agiate e per le professionali, avvocati, medici, naturalisti, professori, farmacisti, letterati; resta ora a dire quale sarebbe la coltura per le classi che con termine generico troppo esteso ho denominate operaie.

Come ognuno sa, le società civili presenti sono costituite diversamente dalle antiche: oggi non padroni e servi, non patrizî e plebe, come nell'antichità romana e greca e nel medio evo. I servi, la plebe, i proletari che vi si trovano, e ve ne ha pur troppo, sono gli sfuggiti dall'orbita della civiltà, sono i residui dei caduti nella lotta, sopravvissuti, sono i degenerati. Il mondo romano sociale si è trasformato, il medio-evo è spento, la libera costituzione delle classi è l'attuale condizione legale

della società moderna. Il lavoro è la vita del popolo, il lavoro multiforme, diviso e suddiviso, industriale, commerciale, da impiegato; e il popolo operaio è il maggiore elemento numerico della società.

Si dovrà educare questo popolo numeroso, o si deve lasciare nell'ignoranza? In altra occasione ho parlato di educazione del popolo, ed ho mostrato che le vie alla degenerazione di ogni sorta sono aperte, varie e facili, ed ho accennato alla necessità d'innalzare una diga potente a queste vie lubriche e pericolose. Due mezzi debbono concorrere ad arrestare e a diminuire la degenerazione: la repressione e l'educazione (1). Qui devo insistere sull'educazione.

Il popolo operaio non può correre ai ginnasi, non può sentire le lezioni di antichità classica, scuole inadatte per lui e di nessuna utilità, e che se fossero frequentate dal popolo, porterebbero a conseguenze più tristi per la degenerazione sociale, perchè creerebbero spostati, pretensiosi, infelici, e perciò suicidi, fannulloni, vagabondi. La scuola per queste classi numerose di operai dev'essere educatrice e istruttiva per quel tanto che basti alle loro esigenze della vita.

L'educazione non dovrà essere dispensata a parole, di cui siamo prodighi assai, noi nell'insegnamento, ma le parole fruttano assai poco, fruttano nulla; l'educazione deve creare abitudini, e a questo fine la scuola dev'essere attiva educazione al lavoro, abitudine al lavoro, all'ordine, al perfezionamento del lavoro. La scuola per le classi operaie, istruttiva ed educatrice, deve comprendere un'istruzione elementare sufficiente ai bisogni della vita delle stesse classi, e l'esercizio al lavoro, e di quel lavoro che dovrà dare il pane quotidiano a chi impiega la sua attività muscolare. In questo, principalmente, consiste la scuola educatrice dell'operaio, abitudine al lavoro fin dall'infanzia; quest'abitudine forma il carattere, e, insieme all'istruzione necessaria e parca, compie l'uomo. Di questo oggi è necessità suprema nelle società moderne, che hanno bisogno di vivere nell'armonia di tutti gli elementi sociali, divenuti liberi di muoversi e di operare in proprie sfere.

L'educazione col lavoro disciplina assai più che l'obbedienza, assai più che la servilità, perchè quella forma i caratteri, l'altra li distrugge: e la massa del popolo non è di servi come nell'antichità, ma di uomini coi medesimi diritti delle classi su-

(1) Vedi Cap. ultimo delle *Degenerazioni umane.* Milano, 1889.

periori e dirigenti; l'unico mezzo, dunque, di disciplinarla è quello di educarla secondo la sua esigenza, non di opprimerla. Le forze libere oppresse erompono in disastri, mentre dirette servono ai fini migliori: così sono le classi operaie, forze libere che non bisogna opprimere, anche per utilità delle stesse classi dirigenti e delle agiate; è utile, invece, dirigerle razionalmente per vie normali per le quali produrranno effetti meravigliosi. La scuola può sola ottenere questo fine, scuola che educhi attività cerebrale e attività muscolare, che congiunga queste due attività così indissolubilmente che l'una sia la direttrice, l'altra la diretta a fini pratici: questa direzione è necessariamente illuminata, e l'attività pratica dà effetti insperati.

Nè vale ostinarsi tenendosi stretti alle tradizioni, ricordo del passato; a condizioni sociali nuove bisogna venire in aiuto con nuove istituzioni. Questo principio così ovvio, così intelligibile per ogni persona, pare incredibile, non è compreso dalle persone più intelligenti che dirigono la cosa pubblica; esse spesso sono le più ritardatarie, e restano indietro e vogliono che tutto resti indietro all'evoluzione sociale compiuta. La lotta accanita che si fa per l'istruzione, mostra questo fenomeno nella sua pienezza, e lo dimostra la questione da lungo tempo dibattuta sul classicismo. Si vuol dare a bere a uomini di venti anni ancora il latte della loro mamma, che ha mammelle disseccate e sterili, quando l'alimentazione dev'essere ricca e varia. Si vuole l'educazione delle classi operaie senza scuole educatrici, o con scuole non adatte. Si lamenta la decadenza di certi studi e si teme gli effetti di una forza non diretta con norme razionali, si teme il furore popolare e si pronosticano pericoli che possono venire dalle classi lavoratrici, ma non si tenta neppure di sperimentare i rimedi efficaci dell'educazione ben diretta. Si parla di degenerazione varia e molteplice e si rimpiange, ma non si sa mettere a prova alcun mezzo di rigenerazione. Non si comprende, poi, che è passato il tempo della prevalenza della forza bruta, e che oggi la forza cerebrale governa individui e società.

VI.

Se fossi chiamato a indicare quali tipi di scuole siano utili alle classi sociali nel presente, non esiterei a dire subito che bisogna bandire il classicismo completamente come mezzo educativo, come coltura generale, e ne proporrei tre, cioè: 1° Scuole

per le classi agiate e per le classi professionali; 2° Scuole per gl'impiegati, p. e., di molti altri uffici pubblici, poste, telegrafi, e per commessi di negozio e simili; 3° Scuole per le classi operaie. Le materie delle une e delle altre sarebbero le seguenti:

I. — Scuole per le classi agiate e le professionali.

Italiano, lingua e lettere — Storia — Scienze naturali — Anatomia e Fisiologia umana — Psicologia — Matematica — Fisica e Chimica sperimentali — Igiene — Sociologia — Lettere straniere — Disegno.

II. — Scuole per gl'impiegati e commessi di negozio, ecc.

Italiano — Storia d'Italia — Scienze naturali — Anatomia e Fisiologia umana — Fisica e Chimica — Aritmetica — Igiene — Lingue straniere.

III. — Scuole per le classi operaie.

Italiano — Storia d'Italia — Scienze naturali — Anatomia e Fisiologia umana — Fisica e Chimica — Igiene — Disegno d'ornato — Plastica — Aritmetica — Lavoro di arti e mestieri.

La sociologia nel tipo più elevato di scuole dovrebbe comprendere soltanto gli elementi della costituzione sociale e politica; le scienze nelle altre due scuole dovrebbero essere pure nozioni e speciali secondo le tendenze di ciascuna; non tutte le parti della fisica, non tutta la chimica sarebbe da insegnare, ma solo quella parte che più serve ai bisogni delle arti e delle industrie e degli impieghi. Il tipo delle scuole per impieghi e per arti manuali dovrebbe essere vario e corrispondente alle diverse attività umane col lavoro e coll'industria; il lavoro obbligatorio sempre dovrebbe procedere pari passo coll'istruzione.

Il numero di tali scuole deve essere proporzionale al numero degl'individui che compongono le classi sociali; e quindi risulta il fatto che sarebbe assai maggiore quello delle classi operaie, e numerose parimente sarebbero le scuole di secondo tipo.

Così, come io sono convinto, vi sarà mezzo di educare efficacemente tutte le classi sociali e secondo l'esigenza loro e secondo l'esigenza dei tempi, ciò che è il bisogno sociale più imperioso.

Roma, maggio 1889.

G. SERGI.

GLI ALLUCINATI (*)

Non nei soli manicomi, ma dovunque possiamo imbatterci in persone abitualmente allucinate o che soggiacquero ad un'allucinazione per una o poche volte nella vita. L'alienista, che alla conoscenza d'un fenomeno così interessante non stima esuberanti i dati raccolti dalla clinica, che in verità non sono neppur sufficienti, ha il dovere di studiare le allucinazioni che si offrono al suo esame in tutti i luoghi e in tutte le maniere. Perciò non sarà inopportuno sconfinare per un momento dalla psichiatria, salvo a rientrarvi subito dopo, forti d'un'esperienza più larga.

Vecchia, ma ancor buona, è la definizione dell'allucinato come colui che percepisce con l'evidenza della realtà cose o fenomeni non reali: forme, colori, suoni, odori, sapori, resistenze materiali, oggetti, persone o parole determinate. L'allucinazione è dunque una percezione subbiettiva, indipendente da eccitamenti centripeti, ma vivace e non diversa da quelle che si producono per mezzo dei sensi e che perciò corrispondono a fenomeni reali, presenti ed operanti sui nostri apparecchi nervosi.

Con una distinzione puramente scolastica vi sono psicologi ed alienisti che separano dalle allucinazioni e chiamano col nome di illusione il fatto per cui un oggetto reale viene percepito in modo erroneo, ossia apparisce differente da quello che è. Qui non manca un'azione effettiva sugli apparecchi ricettivi, ossia sulle terminazioni periferiche dei nostri nervi sensoriali. Però è evidente che l'essenza dell'erronea percezione consiste sempre nell'assegnare all'oggetto percepito qualità insussistenti, nel vestirlo degli attributi immaginati dalla nostra fantasia, ovvero, in ultima analisi, nel percepire come reali fenomeni non reali. Cosicchè l'illusione ricade pienamente nel dominio delle allucinazioni, nè vi è motivo alcuno di separarnela.

(*) Da una lezione tenuta in assenza del prof. E. Morselli, nell'Istituto psichiatrico di Torino, con dimostrazione di casi clinici.

Anche le immagini mnemoniche d'ogni sorta, che formano la trama del nostro pensiero e gli elementi indispensabili d'ogni processo logico, essendo a loro volta, chi ben le guardi, non altro che quadri rappresentativi, indipendenti da eccitazioni attuali del mondo esterno, possono a prima vista confondersi con le allucinazioni. Così, per ripetere un celebre esempio di Charcot, chi evoca nella mente l'idea, sia pure astratta, di Dio, percepisce, più o meno confusa, l'immagine mentale d'un vecchio dalla barba fluente o almeno quella della parola con cui lo designa. Non vi è dunque pensiero senza immagine. Ma per quanto intense e ricche di dettagli, tali rappresentazioni mnemoniche non posseggono mai l'evidenza, il colorito che accompagnano le sensazioni attuali e caratterizzano l'allucinazione. E un uomo sano in condizioni ordinarie saprà sempre discernere una di queste rappresentazioni mentali da una sensazione attuale, nè è possibile che creda alla presenza obbiettiva di ciò che è presente soltanto nella sua fantasia. Non così l'allucinato, che, se pur non sempre fa a fidanza colla realtà delle proprie immagini subbiettive, è per lo meno travagliato da un forte dubbio, che l'obbliga a controlli e controprove, d'onde è ben raro che il suo giudizio approdi alla verità.

Nondimeno è innegabile che tra l'allucinazione e l'immagine mnemonica vi è piuttosto una differenza graduatoria che non una essenziale diversità: tanto che l'allucinazione è riguardata da molti come un'immagine mentale straordinariamente viva e smagliante.

A parte questo ravvicinamento, che porta l'allucinazione quasi nel campo della fisiologia, non tutti gli allucinati sono pazzi. Lo prova il fatto che ebbero allucinazioni uomini illustri e spiriti sereni come Andral, Müller, Göthe e Pascal. Furono allucinati Lutero, San Paolo e Maometto; ma quanto ai due ultimi è probabile che fossero epilettici. La morfina, l'haschisch, il chinino e in genere tutte le sostanze tossiche e inebbrianti e tutte le malattie infettive e febbrili possono produrre allucinazioni con o senza deliri. Ma non basta. Ogni forte commozione dell'animo può del pari esser causa di fenomeni allucinatori. Lo spavento ci squadra dinanzi fantasmi notturni e masnadieri mascherati, il rimpianto unito ad un intenso desiderio ci parla con la voce di persone morte od assenti, l'impazienza ci fa scorgere nella folla prima del tempo le sembianze di colui o di colei che aspettiamo. Forse per la grande violenza e subitaneità delle loro passioni i selvaggi,

come ce lo dimostrano recenti studi di etnologia e psicologia comparata per bocca di Tylor, Waitz, Bastian e d'innumerevoli esploratori, offrono frequenti esempi di allucinazioni, che sono tra essi quasi fisiologiche, tanto che facilmente se ne procacciano col digiuno, ed è tenuto in gran riverenza chi vi è spontaneamente soggetto.

Ma gli stati emotivi non costituiscono una condizione indispensabile a che nell'uomo sano si sveglino allucinazioni. Gli studi di Preyer, di Perez e d'altri cultori della psicologia infantile, e meglio ancora l'osservazione empirica di tutti i giorni, lasciano credere che siano semi-allucinati i nostri bambini allorquando contraffanno, per esempio, le visite o l'andare in carrozza, tanto è l'interesse, il brio, il convincimento che li trascina nel giuoco, autori e vittime ad un tempo della stessa finzione.

A ciascuno di noi si offrono del resto altri saggi di allucinazioni, di cui famigliarissimo, quotidiano è quello costituito dal sogno, che infatti non è altro se non una serie d'immagini allucinatorie, cui fu anzi assegnato il nome specifico di *ipnagogiche*. Talvolta i sogni si manifestano anche negli stati di dormiveglia e in quelli di incompleto risveglio, fornendo forme di passaggio tra l'allucinazione ipnagogica e quella della veglia. Anche il sonnambulismo, questo sonno ad occhi aperti, è un terreno assai acconcio all'insorgere di allucinazioni. E non soltanto acconcio, ma già più o meno abilmente sfruttato come soggetto di studi sperimentali, è per rispetto alle allucinazioni l'ipnotismo, che permette di provocarne a piacere e nel modo più pittoresco sopra i creduli ipnotizzati. Dagli esperimenti degli ipnologi risulta in generale che l'allucinato non fa altro se non proiettare all'esterno e nel mondo reale i fantasmi della sua mente, cioè i ricordi immagazzinati nel suo cervello, e li accoglie, li elabora, li coordina secondo le leggi comuni dell'associazione psichica ogniqualvolta a turbarne la successione non intervenga la volontà o la suggestione inconscia dell'ipnotizzatore.

Alcune volte un'allucinazione, specialmente ottica od acustica, si propaga quasi per contagio in tutta un'accolta di gente, che asserisce d'aver visto il diavolo o d'avere ascoltato la voce della Madonna: si ha dunque una specie di allucinazione collettiva. In tal caso è più evidente che mai l'origine intellettuale del fantasma allucinatorio e come il suo trasmettersi da un individuo all'altro sia reso possibile dalla comune e favorevole disposizione dell'animo. Infatti, la forma epidemica dell'alluci-

nazione si avvera soltanto in piccola e remota cerchia di persone aventi un tipo comune di cultura e di educazione, e mosse dalle medesime passioni. Così si spiegano le visioni celestiali dei pellegrinaggi e quelle terrifiche dei grandi infortuni di mare, che infatti hanno presa su gente rozza nel massimo fervore del misticismo o nell'orgasmo della paura: e forse quelle degli spiritisti intenti ad uno scopo comune. Del resto anche tra le moltitudini semplici che sono terrorizzate da questi incubi o beatificate da quelle apparizioni, ciascuno percepisce, interpreta e giudica il fenomeno comune secondo il suo carattere e le sue nozioni individuali, ed è ingiusto l'ammettere che su tutti operi il contagio d'una specie di pazzia epidemica. Alienati, tra i credenzoni, non sono che pochissimi, talvolta nessuno. Gli altri sono semplicemente suggestionati, il che, data la energia dell'esempio suggestivo, la tendenza universale all'imitazione, la scarsità dell'educazione e l'inerzia dei poteri critici nel più degli uomini, forma il destino perpetuo e la sciagura, talvolta la fortuna, di ogni individuo e d'ogni moltitudine volgare (1).

---

(1) La suggestione continua e graduale per mezzo della stampa, della predicazione, dell'educazione, dell'esempio è il fattore principale della così detta opinione pubblica, che in realtà non è mai un'opinione, cioè il frutto di una serie di ragionamenti individuali convergenti logicamente alla stessa conclusione, ma bensì è il prodotto logico di pochi, accolto e assimilato passivamente dai più senza che essi medesimi ne sappiano il come e il perchè. L'uomo dozzinale non ricupera la propria spontaneità intellettuale e non se ne giova a regola della propria condotta se non quando sono in giuoco i suoi interessi materiali e immediati, di cui chiunque è buon giudice senza bisogno di principî astratti e imparaticci: in ogni altro caso, specialmente in politica, in filosofia, in letteratura, in religione è un inconscio psittacismo che riunisce i nove decimi degli uomini a consentire in una idea o in un partito. A furia di sentir ripetere una massima o un programma si finisce coll'adottarlo e col credersene un pochino gli autori.

Se l'idea che si accetta dalle masse per lenta suggestione è talvolta assurda o infondata o pazza, non credo si debba riguardarne la divulgazione come un processo di psicosi epidemica. Dove tutti o i più influenti per energia ed ingegno sragionano nell'identico modo, è da saggi lo stare all'unisono con gli altri: questo contegno è l'unico veramente conforme al tipo dell'uomo medio, più credulo che critico, più propenso a spacciare per propria la convinzione altrui che voglioso di faticare per formarsene una. Perciò non mi sembra giusta la designazione di pazzia data dal Sergi a certi fenomeni sociali che dipendono dal funzionamento eminentemente fisiologico

Ma il campo dove le allucinazioni signoreggiano senza restrizioni è veramente la pazzia. Sono poche le malattie mentali che non le abbiano per sintomo principale, e pochi i colpiti di quelle malattie che ne vadano esenti. È soltanto nella pazzia che l'errore allucinatorio può intensificarsi e protrarsi al punto da permettere agli allucinati d'intrattenersi giornalmente e per ore intere con interlocutori immaginari, di cui ravvisano i lineamenti e la voce e ascoltano distintamente le parole. Fra tutti gli alienati sono però soltanto i paranoici che raggiungono un tal grado di virtuosità nella morbosità. Li vedi intenti ad ascoltare, arcigni in volto o sorridenti a seconda della piega che prende la conversazione, pronti a rispondere, corretti, non dimentichi delle formule d'uso nel primo presentarsi come nell'accommiatarsi, contenersi in tutto e per tutto come se vivessero nel mondo reale anzichè in quello dei loro sogni allucinatori, tanta è la vivezza, l'evidenza e la congruenza delle immagini subbiettive a cui porgono ascolto.

I. — Il paranoico Ger...., giovane intelligente, lucidissimo, è appunto uno di questi privilegiati. Egli distingue l'una dall'altra le voci dei suoi sette persecutori, ne sa i nomi cabalistici, ne ascolta le parole minacciose o beffarde, ne vede le faccie mostruose, ed è costretto ad obbedire ai loro comandi e ai loro divieti, pena la morte. Ultimamente gli fu imposto dai sette spiriti di rinunciare alla propria personalità, assumendo quella di un tal *Papeschi Raffaello*, e questo fu realmente il nome che il malato accusò e talvolta ritenne per suo finchè durò l'ossessione. Il Ger.... sa benissimo che cosa si intende per allucinazione, ma esclude dal novero le visioni di cui è la miserevole vittima. Alle voci che lo tormentano risponde risentito, ma mentalmente, e ciò basta, a suo avviso, perchè gli spiriti lo intendano. È da notare che questo infermo sofferse di una otite sinistra, ma le sue allucinazioni uditive sono bilaterali; in ogni caso, della malattia che superò non conserva più alcuna traccia. Col diapason del König si può constatare l'eccellente e simmetrico funzionamento del suo udito.

II. — Il maggiore Ro..., ricoverato nel Manicomio di Reggio d'Emilia, che

---

della suggestività normale; come non accetto la strana teoria dello stesso autore, secondo la quale il sentimento religioso sarebbe patologico.

Ciò che pel succedersi di lunghe epoche fu costante e naturale e benefico in tanti individui e in tanti popoli potrà forse in un dato momento storico divenire atavistico, ma non fu certo l'espressione d'uno stato morboso: non si deve confondere l'ignoranza con la pazzia, la credulità col delirio, l'imitazione, che è tra le attitudini più organiche degli esseri coscienti, con le psicosi, che vanno sempre a ritroso, non già a seconda delle opinioni medie e dominanti.

mi duole di non poter presentare come ho fatto col soggetto precedente, era dotato di allucinazioni così vive, precise e persistenti, che scorgeva persino il giuoco fisiognomico e mimico dei suoi fantasmi e si condoleva ironicamente con essi quando avevano brutta ciera o se in quel giorno la loro voce era fatta rauca dal catarro. Alle varie domande rispondeva ad alta voce, e chi si introduceva nella stanza vicina poteva raccogliere e scrivere tutta la parte veramente recitata di questo dialogo a un solo personaggio. Il Ro... aveva un udito finissimo e nella reazione volontaria a suoni sperimentali offriva, per poco che prestasse attenzione, un'equazione personale piccolissima, segno di rapidità non comune, anzi straordinaria nel percepire.

Ma l'allucinazione si riduce molto spesso in limiti così rudimentali, che si stenta a distinguerla e a classificarla. Si aggiunga che non è un fenomeno continuo, ma accessuale, che talora non compare più d'una volta in tutta la vita d'un uomo, lasciando ricordi confusi e contraddittorî. Ciò aumenta la difficoltà di conoscerla in tutte le sue sfumature e di cicoscriverne esattamente i confini. Per lo più l'allucinazione si estrinseca in un solo ordine d'immagini, specialmente in quelle della vista e dell'udito: le più ingannevoli, queste ultime, e le più compromettenti di tutte, perchè più ricche delle altre nel darci ragguagli sul mondo esterno. Sono invece più rare e meno insidiose per gli allucinati, ma assai più ambigue per chi le studia, le allucinazioni *cenestetiche*, cioè quelle del tatto e dei visceri e anche quelle dell'olfatto e del gusto. Ambigue pei loro contorni indecisi, che non permettono quasi mai di eliminare il dubbio se non siano provocate da eccitazioni reali, cioè d'indole patologica, ma organica. O sono invece abbastanza bizzarre e determinate per escludere da esse ogni base obbiettiva, come nel caso di quei due pazzi che sentivano nel proprio ventre l'uno un campanello, l'altro un concilio di vescovi. Ma allora l'inganno di cui l'allucinato è vittima essendo in parte percettivo, in parte ideativo, riescirà spesso impossibile discriminare se più si deva l'errore all'aver malamente *percepito* ovvero all'aver malamente *interpretato* una percezione giusta. Da una parte, adunque, l'allucinazione cenestetica, tattile, olfattiva e gustativa si confonde con le sensazioni vere e proprie, dall'altra con le idee deliranti.

III. — Un caso rarissimo, per conto mio l'unico del genere, in cui l'allucinazione gustativa raggiunge un grado di estrema precisione è quello del paranoico Moretto. Questo infermo, cieco per panni corneali successivi ad oftalmia blenorragica, che si crede re di Francia e del Piemonte, ma

del resto è lucido, dotato di eccellente memoria, non privo di un certo ingegno, prova da vari anni una *sensazione d'amaro* intensa, disgustosissima, che cerca di alleviare masticando tabacco e che s'aggrava col cibo di qualsiasi specie. Non meno delle vivande, l'acqua è, secondo lui, sempre fetida e piena di un pulviscolo malefico, il *perolento* (purulento?); ed è questo lentissimo, irremissibile processo d'avvelenamento che costituisce il nucleo del suo delirio. È degna d'attenzione la circostanza che le parestesie del gusto si sono verificate appunto da quando, per effetto di un processo morboso, fu costretta all'inerzia la sensibilità visiva. Se questo fatto non fosse così isolato, esso si presterebbe alle più curiose induzioni fisiologiche riguardo ai rapporti dinamogenici dei vari centri sensoriali.

Qualche volta la natura dell'allucinazione può servire d'indizio a stabilire la specie dell'alienazione mentale. Così l'allucinazione visiva di oggetti piccoli e mobili, talvolta di insetti o di piccoli esseri immondi e burloni, è caratteristica del *delirium tremens.* Nei paranoici sono di gran lunga più frequenti le allucinazioni dell'udito. Quelle dell'odorato sono quasi esclusive dei dementi masturbatori. Allucinazioni visive d'indole terrifica, fiamme, bandiere rosse, draghi e pugnali insanguinati accompagnano o preannunziano qualche volta l'accesso epilettico. Serafiche, spesso erotiche, sono le allucinazioni delle isteriche in convulsione o dopo il periodo convulsivo. Intense e continuate, talvolta musicali quelle delle estatiche in stupore catalettico.

Questi fatti confermano l'origine intellettuale dell'allucinazione, poichè rivelano in questa una singolare corrispondenza colle idee e con lo stato d'animo predominanti. La normale attività rappresentativa si ingagliardisce fino ad eguagliare l'attività percettiva, ed è la concentrazione dell'attenzione o l'esaltamento dell'emotività che determina questo effetto. Poco importa che l'origine di un sì fatto esaltamento sia fisiologica o magari geniale o prettamente morbosa, che sia una passione da dozzina, o un furor sacro, o un furor pazzo: il fenomeno, nel suo meccanismo fisiologico, è sempre lo stesso. La mente riproduce la realtà con sì gran maestria, che talvolta scambia la copia per l'originale, come Pigmalione che, scolpita la statua di Galatea, credette vivo il marmo cui aveva impresso tanta parvenza di vita.

IV. — L'epilettico egoista, brutale, iracondo rivela nelle sue allucinazioni il furore che cova nell'animo. Od..., che negli intervalli si mostra morbosamente bigotto, ma lucido, non sogna durante l'accesso che stragi e sangue. Per vari giorni assiste e partecipa a una battaglia! ode il fragore dei cannoni,

vede il nemico che irrompe, sente il fremito dell'assalto come se fosse sul campo dell'azione. Riacquistata la piena coscienza, conserva i ricordi sommari di queste visioni e completa col racconto il poco che dianzi potevamo raccapezzare dalla sua mimica e dalle sue parole sconnesse.

V. — Il mite Rest..., che si crede un Bonaparte, è invece bensì molestato da qualche voce ingiuriosa; ma gode in cambio il favore di regnanti e *potentati*, che gli appariscono e lo confortano. Evidentemente egli non vede e non ode se non ciò che teme o desidera di vedere o di udire. E poichè, nella sua natura bonaria ed ottimista, la speranza soverchia sempre la paura, così le allucinazioni benigne prevalgono sulle malefiche.

Ciò che rende più scultorie, più intense e più perniciose le allucinazioni dei pazzi è appunto il disordine mentale, che non permette al pazzo di rettificarle. L'allucinato dalla mente integra si persuaderà facilmente, o prima o poi, dell'errore di un senso col soccorso degli altri sensi, e non crederà alla voce di un nemico che non può vedere, nè toccare; ma il contrario avviene nell'alienato. Per costui esiste già una predisposizione ad accogliere tutto ciò che è assurdo, a sorvolare sulla causalità dei fenomeni, a dar corpo alle ombre. L'irragionevole e congenita diffidenza del pazzo che si crede perseguitato gli conferma la possibilità d'una minaccia misteriosa; l'incomparabile orgoglio che caratterizza il pazzo ambizioso gli fa trovare naturale un'apparizione celeste per suo uso e consumo; l'eretismo sessuale del pazzo erotico rende la sua mente facile zimbello d'una allucinazione romanzesca. Non dunque il meccanismo, nè il genere dell'allucinazione, ma la sua specie e la sua morbosa insistenza ci indicheranno la sua provenienza pazzesca.

VI. — Questa conformità dell'immagine allucinatoria ai concetti dominanti si rivela assai bene nella metamorfosi che diremo retroattiva delle allucinazioni passate. Rol..., l'inspirato d'oggi, non era ancor tôcco in gioventù dal beneficio della grazia divina. In quell'epoca egli vide una luce rossastra, e ne parlò con gli amici, ma senza attribuirle alcun carattere specifico; adesso per lui quella nuvola è un'incarnazione di Gesù. I commerci quotidiani che mantiene con la divinità, oltre al risvegliargli allucinazioni analoghe, gli riadattano analogamente le allucinazioni giovanili, aggiungendo al ricordo il misticismo di cui primitivamente difettavano. E questa sovrapposizione del presente al passato è così riescita e completa, che l'infermo ci sa raffigurare, egli indotto e semi-analfabeta, con rozze ma precise ed invariabili linee tutto il contorno delle sue visioni passate, come un abile disegnatore che copiasse dal vero. Di ciò fanno fede le pagine di un suo *album*, dove la figura del Cristo è sempre uguale e caratteristica nelle sue svariatissime pose, cosa non facile ad ottenersi neppur dai pittori di professione.

Possiamo quindi ritenere che gli abnormi eccitamenti e le paraestesie elementari forniscano piuttosto l'occasione ed il coefficiente che non la causa determinante dell'allucinazione nel suo significato proprio ed esteso. L'infermo infervorato nel suo delirio trova in queste paraestesie il punto di partenza, che richiama la sua fantasia sul gruppo d'immagini corrispondenti: ma lo trova egualmente nell'organo paralizzato e anestesico. L'orecchio che gli sibila, l'occhio malato, la zona cutanea analgesica attirano in una direzione determinata l'attività rappresentativa già disposta a proiettarsi al di fuori. Ed è forse per questo che molti paranoici dai sensi sanissimi non sono allucinati, mentre fra i deliranti guerci o sordi da un orecchio l'allucinazione è spessissimo localizzata all'organo malato.

VII. — Catt... è un erotomane, che da dieci anni si sente ingiuriare dai rivali e dalla sua incognita amante. Sordo, ma non completamente, in entrambi gli orecchi, non ode le voci che lo offendono se non dall'orecchio sinistro, che è appunto il più insensibile. Ivi il diapason di König non è affatto percepito, nè per mezzo dell'aria agente sull'apparato esterno e medio, nè per mezzo della trasmissione ossea. Si può dunque escludere un'affezione esterna o media e quindi una straordinaria eccitabilità della terminazione nervosa: e se l'allucinazione è localizzata da questa parte, possiamo attribuirlo ad un processo che ha luogo nel cervello per quanto la sua natura rimanga misteriosa ed incerta.

Che vi sia una certa relazione tra l'allucinazione di un senso e il suo modo consueto di reagire rispetto agli eccitamenti centripeti normali risulterebbe anche da certe irregolarità, bene rilevate dal Buccola, nel contegno che ha il nervo acustico degli allucinati di fronte agli eccitamenti galvanici, contegno che non di raro assume carattere paradosso, presentando invertite le reazioni solite a riscontrarsi nei sani. Anch'io, stando alle ricerche che intrapresi col Guicciardi, notai come gli allucinati erano più dei normali solleciti a reagire e quindi forse a percepire i suoni sperimentali, ciò che, fino a un certo punto, rende meno oscura la loro singolare attività nel riprodurli mentalmente, ciòè sotto forma di allucinazione.

Siamo giunti così al problema genetico o meccanico-fisiologico dell'allucinazione, che psicologi e fisiologi non hanno mancato di intavolare. Darwin e Foville sostennero che l'allucinazione si dovesse ad irritazione delle espansioni terminali dei nervi di senso, i quali trasmettendo l'eccitamento ai centri della percezione vi produrrebbero la sensazione subbiettiva. È

certo che la compressione del bulbo oculare sulla retina suscita immagini elementari di colori lucenti, senza contorni, nè figura, che son dette *fosfeni;* e la corrente galvanica, fatta agire sul nervo acustico, produce all'apertura dell'anode, ma più alla chiusura del katode e per un certo tratto durante l'applicazione di quest'ultimo polo, un suono elementare od *acusma*, che può prendere l'aspetto di fischio, di strido, di colpo di fucile, di rumoreggiare di carri e fin di suono musicale, come emerse dagli esperimenti di Brenner. Di più è da notare che non di raro le allucinazioni sono unilaterali, e si possono sopprimere chiudendo gli occhi o turandosi le orecchie. Ma chi ci assicura da un'autosuggestione? E intanto questi fatti costituiscono vere eccezioni. Quanto ai primi, qualsiasi eccitamento periferico può spiegare soltanto le allucinazioni elementari e più semplici, la cui natura non è probabilmente simile a quella delle allucinazioni complesse: non ispiega la visione di determinati individui, nè l'udizione di parole e frasi.

La più bella prova che questa teoria non ispiega tutti i fatti, sta, lo vedemmo, nella circostanza che si hanno allucinazioni ottiche anche in persone i cui occhi sono distrutti da malattie, ed allucinazioni dell'udito in persone diventate completamente sorde. Invece non si ripete il fatto nei ciechi-nati e nei sordi-nati. Evidentemente l'allucinazione è in quei casi un fenomeno psichico, è la reviviscenza straordinariamente intensa d'un'immagine che preesistette nel cervello allo stato di sensazione attuale e vi si conservò, o meglio conservò il potere di riprodursi, in forma di ricordo. Infatti vedemmo che quasi sempre l'allucinazione asseconda la corrente logica delle idee, sicchè diventa come un'eco del pensiero; e vi è un certo numero di pazzi paranoici che odono distintamente e con sonorità fortissime tutte le parole che pensano, donde il delirio di un furto del pensiero.

VIII. — L'ingegnere F..., inventore di macchine aeree ed eteree dalla struttura prettamente paranoica, si sente rubare i propri concepimenti col mezzo della *propagazione* elettrica, e rammenta d'aver un giorno riscontrato nel rumore di una vettura che correva le parole stesse con cui, articolando mentalmente ogni sillaba, formulava il proprio pensiero. Più disgraziato di lui un tal Antonio Cis.... fu afflitto per un anno intero dalla ripetizione incessante, distinta ed altissima delle sue idee più secrete; ed anzi se ne accorò talmente che dapprima mandò a sfidare i medici, presunti artefici dell'odioso meccanismo, poscia cercò e trovò la morte col mantenersi sette mesi sitofobo: l'alimentazione con la sonda non bastò a salvarlo dall'esaurimento.

Qui la localizzazione dell'eccitamento e quindi il punto di partenza del processo allucinatorio si deve evidentemente fissare non alla periferia, sibbene ai centri funzionali delle sensazioni, e precisamente a quei punti della corteccia cerebrale che la fisiologia sperimentale dimostrò capaci, se distrutti, di sopprimere le sensazioni e che quindi ritiene implicitamente idonei, se eccitati, di produrle.

Tali punti, sparsi in tutta la sostanza grigia del cervello e pertanto mescolati e in parte confusi coi centri funzionali del movimento volontario e dell'intelligenza, sono veramente gli organi delle sensazioni. Ma poichè dalle ultime ricerche del Luciani è provato ch'essi si trovano più addensati, per ciò che riguarda la vista nei lobi occipitali, per ciò che concerne l'udito nei lobi temporali, per ciò che si riferisce al tatto nelle circonvoluzioni centrali, così concluderemo col Tamburini, col Ferrier, col Wundt, e coll'Exner che sono dessi la causa prossima dell'allucinazione, e ammetteremo col Luciani che sia nelle località indicate la sede del fenomeno.

A questo modo l'allucinazione deve considerarsi come un'esagerazione funzionale nell'attività dei centri sensoriali, uno spasmo dei centri di sensazione, dovuta o ad aumento della loro eccitabilità o alla presenza di stimoli troppo intensi che operano sopra di loro. Le allucinazioni dei dormienti, degli intossicati e dei pazzi si spiegano del pari coll'ammettere che, tacendo le manifestazioni più elevate della coscienza, cioè le intellettuali, si accresca l'attività delle funzioni sensoriali. Cosicchè le immagini mnemoniche riescono più vive. Allo stesso modo i reflessi spinali sono più vivi nella rana priva di cervello; poichè è legge che i centri nervosi stiano fra di loro in tale gerarchia, che i superiori inibiscano gli inferiori. L'allucinazione si potrebbe quindi paragonare ad uno spasmo dei centri sensoriali analogo a quello che si manifesta, anche per lievi stimoli, negli arti di un animale privo di cervello. Lo stato allucinatorio sarebbe dunque, per usare la felice espressione del Tamburini, una specie di epilessia sensoriale, resa possibile o dalla potenza dell'eccitamento, come nei casi di forte preoccupazione o di spavento, o dalla sospensione dell'attività inibitrice (la così detta ragione), come nel sogno e negli stati allucinatori dei pazzi. Più precisamente, gli emozionati, i selvaggi, le moltitudini in preda ad allucinazioni collettive, i febbricitanti avvelenati che non delirano ci fornirebbero, dal più al meno, l'esempio dell'allucinazione per eccesso di

eccitamento; i bambini, i sognanti, i sonnambuli, gli ipnotizzati e la maggior parte dei pazzi ci darebbero piuttosto l'esempio dell'allucinazione per esagerata eccitabilità dei centri sensoriali.

La teoria del Tamburini, oltre ad essere consona coi principî modernamente accettati dalla fisiologia sperimentale, spiega egualmente bene l'allucinazione d'origine organica come quella d'origine ideativa. Nell'un caso come nell'altro è necessario che un eccitamento colpisca il centro sensoriale; sol che questo eccitamento proviene dalla periferia ed è centripeto nel primo, proviene dal centro ed è centrifugo (o inter-centrale) nel secondo. Ma la sede vera e propria del fenomeno allucinatorio è sempre centrale, cioè la parte di corteccia cerebrale che percepisce le sensazioni attuali e sa, donde che sia eccitata, riprodurle più o meno vivacemente sotto forma mnemonica.

E se noi vorremo distinguere l'allucinazione puramente sensoriale, che ci dà i rudimenti dell'immagine, da quella veramente appercettiva che ci fornisce immagini complete e capaci di servire di nucleo ad idee, potremo assegnare alla prima una provenienza centripeta, ragguagliandola alle paraestesie. Ma riserveremo alla seconda la dignità di un processo che si svolge sotto forma psichica e per eccitamenti psichici. Se talvolta in uno stesso allucinato gli acusmi ed i rumori entotici si associano con le allucinazioni verbali più complicate, possiamo ritenere che la genesi dei due fenomeni non sia la medesima. L'allucinazione elementare, d'origine periferica, non deriva dalla stessa sorgente ma, diventata fenomeno subbiettivo, può risvegliare l'allucinazione verbale per legge d'associazione psichica. Cioè la risveglia solo in quanto come immagine agisce eccitando il cervello e precisamente quei centri medesimi in cui si forma la percezione subbiettiva.

Torino, aprile 1889.

Dott. EUGENIO TANZI.

UN SOCIOLOGO OTTIMISTA

Il Prof. ICILIO VANNI

1. — Gli antichi lettori della « Rivista di filosofia scientifica » non avranno forse dimenticato, che nelle sue colonne mi sono replicatamente occupato di sociologia, in ispecie coll'analisi delle opere di due tra i più moderni eminenti scrittori stranieri, i cui sforzi sono volti a stabilire i *caratteri della sociologia* e *l'intima sua natura*: credo anzi di essere stato il primo in Italia a richiamare l'attenzione degli studiosi sul Gumplowicz e sul De Greef, i due scrittori in discorso, e me ne rallegro, perchè li ho visti successivamente e da molti assai e meritamente apprezzati.

Il Gumplowicz fu da me presentato come un *sociologo pessimista*, da cui (pur riconoscendone il vigore dialettico e l'acutezza delle osservazioni e i non pochi altri pregi) profondamente dissentivo, mentre tutto mi avvicinava al De Greef. Oggi mi è caro intrattenermi di uno dei pochi pensatori italiani, che prendono ad obbietto dei loro studi la sociologia, ben noto nella nostra « Rivista » per avervi pubblicato alcune pregiate monografie, e che io qualifico, in opposizione al primo, come un *sociologo ottimista*.

Intendiamoci, però: l'*ottimismo* del prof. Icilio Vanni di Perugia, non è quello volgare o irrazionale di *Candide*, di chi vede che tutto va pel meglio nel migliore dei mondi possibile. Lo definisco un *sociologo ottimista*, perchè egli, dopo lunga ed accurata disamina, è indotto a riconoscere che vi « è una legge di evoluzione applicabile alle Società umane, la quale presenta alle medesime un *ideale* di *più alte* forme e condizioni di esistenza sociale, cui si deve e si può mirare *coscientemente* per asseguirlo ». La definizione, perciò, mi sembra giustificata, desumendosi da tale concetto che la evoluzione non la intende il nostro A. come un moto continuo sì, ma non progressivo, alla guisa del Gumplowicz che crede nel *fatale corso* e *ri-*

corso delle cose umane; sibbene nel senso di *progresso* vero verso un *ideale* sempre più elevato.

Gli scritti d'Icilio Vanni, di cui voglio dire, sono due: *Saggi sulla teoria sociologica della popolazione* (1° *Teoria biologica e teoria sociologica della popolazione;* 2° *Questioni Malthusiane in Germania ed il momento etico della teoria della popolazione*), e *Prime linee di un programma critico di sociologia.* L'uno è intimamente connesso all'altro; ma nel fare la esposizione del loro contenuto non seguirò l'ordine cronologico della data della pubblicazione. Poichè guardando alla sostanza i *Saggi sulla popolazione* sono l'applicazione delle vedute generali del *Programma critico di sociologia,* e perciò seguirò l'ordine logico occupandomi prima di questo secondo scritto (1).

2. — La prima quistione alla quale si deve porre mente è quella del *metodo* e del *valore* che si accorda alla scienza che si studia. Il chiaro A. respinge replicatamente il domma-

(1) Perchè giovi a fare intravvedere la tela del lavoro, riporto qui i titoli dei singoli capitoli del *Programma critico di sociologia.* — 1° Necessità di una elaborazione critica della sociologia; 2° Lo stato attuale della sociologia; 3° Oggetto specifico della sociologia e distinzione di questa dalle scienze sociali particolari; 4° Legittimità di una scienza unitaria e filosofica delle scienze sociali; 5° Attinenza della sociologia colle singole scienze sociali. Inammissibilità di una classificazione gerarchica di queste fondata sulla preminenza del fenomeno economico; 6° Sociologia e statistica; 7° Attinenze della sociologia colle scienze derivate e pratiche. La morale; 8° Colla filosofia del diritto, colla politica e colla scienza della educazione; 9° Sociologia e filosofia della storia; 10° Distinzione della sociologia dalla storia della civiltà, dall'antropologia e dall'etnografia; 11° Impossibilità di fondare la distinzione della sociologia da altre scienze su quella di sociologia astratta e concreta; 12° Necessità di fissare i limiti della sociologia reclamata dall'indole critica della filosofia scientifica. Sociologia e leggi universali; 13° Distinzione dalla biologia e dalla psicologia; 14° I caratteri differenziali del fenomeno sociale secondo i principali sistemi sociologici; 15° La storicità dell'evoluzione sociale umana, vero carattere differenziale; 16° Se lo studio delle società animali rientri in sociologia; 17° Partizione della sociologia. Statica e dinamica sociale, 18° Còmpito idealistico ed efficacia pratica della sociologia; 19° Che cosa debba fare la critica rispetto ai metodi della sociologia; 20° Conclusione. L'avvenire della sociologia.

Non farò un esame dettagliato dei singoli capitoli di questo vasto *Programma,* cui naturalmente l'A. non poteva dare congruo svolgimento in 140 pagine. Avverto altresì che riunirò in un sol punto la trattazione di un argomento dal Vanni svolto in diversi e lontani capitoli, come, ad esempio, quello sul *metodo* di cui egli si occupa nei capitoli 1°, 12°, 19° e 20°.

tismo degli uni e lo scetticismo degli altri, e giudica, che per evitare il discredito in cui taluni hanno fatto cadere la sociologia, bisogna affidarsi al criticismo. Epperò insiste sulla *relatività* delle nostre conoscenze in genere, il cui organismo, secondo la filosofia critica, si viene formando ed integrando progressivamente; perciò non ammette soluzioni compiute, definitive e di valore assoluto. La critica, senza preoccupazione di sorta, trova legittimo l'*evoluzionismo;* ma si oppone ad ogni indirizzo che lo conduca a trascendere i limiti di una filosofia relativa, e vede che i limiti sono già sorpassati, se lo si converte o lo si risolve in un sistema d'*identità universale.* Con ciò non si nega il *concatenamento* dei fenomeni cosmici; « poichè si tratta di un risultato sicuro dell'esperienza, ma « non si devono perdere di vista le differenze che sono pur « esse un dato sperimentale. *Le differenze nell'unità*: ecco il « punto di congiunzione tra l'evoluzionismo che unifica e la « critica che distingue. Qualunque altro sistema fraintende l'e- « voluzione. E di vero l'evoluzione, in quanto è passaggio dal- « l'omogeneo all'eterogeneo, implica appunto un processo di « differenziazione, di specificazione, di distinzione; invece di « escludere le differenze, le pone: esse ne costituiscono la so- « stanza. Allorquando nella serie delle trasformazioni cosmiche « si produce una forma nuova, ciò dipende dalla presenza di « fattori addizionali determinanti le condizioni oggettive proprie « della nuova formazione naturale. Non già che il nuovo e l'ad- « dizionale siano qualche cosa venuta fuori d'un tratto e prima « non esistente. Vi si oppongono le leggi della conservazione « delle energie e della continuità del movimento, ed il supporlo « ripugna alla costituzione stessa dell'intelletto umano, anzi è « addirittura impensabile. Tutto dunque si svolge per gradi, il « nuovo è il prodotto immediato degli stati anteriori, da questi « ripete l'origine, la causa, la ragione sufficiente dell'essere suo. « Ma intanto, appunto perchè in forza di un processo ulteriore « si è differenziato e li ha superati, non può più identificarsi « con essi » (p. 84).

Qui mi sembra che l'A. abbia voluto combattere un *evoluzionismo* che conduce alla *identità universale,* da nessuno tra i più elevati pensatori sostenuta sul serio. Lo Spencer, che del primo è il sistematore, che tanto frequentemente si avvale della biologia per chiarire la sociologia, non arriva a questa identificazione temuta e respinta; e i sociologi italiani soprattutto, l'Ardigò e l'Angiulli ad esempio, ogni cura han posto

nel rilevare questa *differenziazione* dei fenomeni (1). Dall'annesso *concatenamento* dei fenomeni cosmici emerge intanto, che non si è fuori di carreggiata accettando l'ipotesi del monismo, contro il quale il Vanni, se ho bene interpretato il suo pensiero, velatamente si volge.

Si comprende da tali premesse che il nostro A. desidera, ed a ragione, per la sociologia una buona elaborazione critica, ritenendola non ancora costituita e sistemata, ma in uno stato rudimentale, di mero tentativo, non ostante i tanti rinomati lavori che l'han presa a soggetto di studio. E la incertezza della sociologia viene bene delineata dalla diversità degli indirizzi datile e dai vari significati in cui la si è adoperata; tra i quali sono notevoli, come essenzialmente antagonistici, l'indirizzo *individualista* (Spencer, ecc.) e quello *socialista o collettivista* (De Greef). Su questo proposito mi sorprende che non abbia enumerato lo Schaeffle tra gli scrittori che la sociologia trattano in senso *socialista;* e devo, altresì, rilevare che la menzione fatta del concetto sociologico di Ardigò riesce a far sospettare che l'illustre Professore di Padova lo abbia incompiuto; mentre questi avvertì espressamente, che nel libro consacratovi intendeva ad un sol lato della sociologia: alla formazione della giustizia.

Il Vanni osserva sennatamente, in fine, che « accenna a « comporsi la lunga lotta combattuta fra quelli che possono « dirsi i metodi logici generali, l'induzione e la deduzione, e « l'idea della unità dei metodi tende sempre più a trion- « fare » (p. 134): unità di metodo, che tra i giovani positivisti italiani è stata caldeggiata da F. Puglia da molto tempo e con intelligenza. In quanto agli strumenti di ricerca il nostro A. conviene che « quali che siano i sussidi che alla sociologia

(1) Ai lettori della « Rivista di filosofia scientifica » non occorre far menzione delle varie e pregiatissime opere dell'ARDIGÒ. Ricorderò invece l'ultimo lavoro dell'ANGIULLI: *La filosofia e la scuola*, di cui mi occupai nel « Cuore e Critica », professandomene ammiratore. Godo nel sapere che il mio giudizio è stato convalidato dall'autorevole « Revue Philosophique » del RIBOT. Un sintetico e chiaro sguardo alla evoluzione astronomica è quello del prof. R. SCHIATTARELLA: *Della formazione dell'universo*, in questa stessa « Rivista », vol. VI, anno 1887, pag. 65 e 156. In quanto all'evoluzione umana nei suoi rapporti coll'evoluzione cosmica e biologica, il più completo lavoro, e non fra i soli italiani, sembra debba riuscire quello che ora pubblica il MORSELLI col titolo: *L'uomo secondo la teoria dell'evoluzione*, 1888-89.

« possono apportare la comparazione etnica, la comparazione « statistica e persino l'analogia biologica, rimane pur sempre « la indeclinabile esigenza di ricondurre tutto nella via regia « della storicità; perchè appunto si vuole spiegare un dina- « mismo storico, ricercare le cause e le leggi per cui si evolve « un organismo che vive nella storia » (p. 138).

Certamente a nessuno può cadere in mente di sollevare dubbi sulla grandissima importanza della storia; ma non può mettersi in seconda linea la statistica e l'etnologia. Il Vanni qui cade nell'eccesso opposto della scuola penale positiva: questa si affida a preferenza alla statistica e alla biologia, e trascura moltissimo la storia (d'onde la inesattezza della maggior parte dei suoi postulati); quegli vuole seguire un indirizzo opposto, mentre in fondo alla sociologia sono ugualmente necessarie la storia, la statistica e l'etnologia.

3. — Il posto e la funzione della sociologia di fronte a tutte le altre scienze sociali vengono esaminati con relativa lunghezza. Essa rispetta l'autonomia delle singole scienze sociali, ma le coordina tutte, come fa la filosofia scientifica rispettivamente a tutte le altre scienze. Tale fu il pensiero di Schopenhauer, di Pfeiderer, illustrato da Angiulli nel cennato libro. Sicchè la sociologia viene considerata opportunamente come una vera filosofia dei fenomeni sociali. La distinzione, intanto, dalle altre scienze è indispensabile, e si comprende come non sempre si possano assegnare con precisione i limiti di discipline affini, che quasi si compenetrano a vicenda. Le incertezze, gli equivoci, le confusioni si presentano ad ogni passo, e specialmente nel differenziare la sociologia dalla filosofia del diritto, dalla politica, dalla filosofia della storia, ecc. Si sa quanto si ha insistito nel distinguere la sociologia dalla biologia e dalla psicologia da alcuni facilmente confuse; e il nostro A., che se ne era occupato nei *Saggi sulla teoria della popolazione*, vi ritorna, com'era indispensabile, in questa seconda monografia, ammettendo un sensibile distacco dell'una dalle altre senza negare la filiazione della prima dalle seconde. Alcuni punti di questa discussione meritano un cenno speciale.

Esiste una sociologia animale? Non lo consente il Vanni, e giudica che una sociologia comincia solo col linguaggio e colla trasmissione delle esperienze fatte da un gruppo etnico con forme molteplici. Ma se di vera sociologia tra gli animali non si può discorrere, non si potrebbe però ammettere per loro una pre-sociologia?

Le società umane devono considerarsi come un solo organismo, alla guisa di Spencer? Le argomentazioni di quest'ultimo non resistono alle critiche del Gumplowicz, cui si avvicina l'A., pur constatando che la moltiplicità primitiva è in via di scomparire e che si può scorgere già la tendenza alla costituzione della *umanità*, risultante dalla fusione dei tanti organismi sociali.

Il Vanni scivola sulla grave ed eterna questione del libero arbitrio e delle *leggi naturali*, non senza accennare alla esagerazione in cui gli sembra caduto il De Laveleye nel negare le ultime; a cui favore si può dire però, che la sua fu una specie di reazione contro la strana applicazione che ne fanno gli economisti ortodossi. I quali contro i postulati sperimentali della evoluzione, fecero delle *leggi naturali* un sinonimo d'immutabilità dell'attuale organizzazione sociale e di perenne sfruttamento capitalistico.

S'intrattiene sulla importanza del fenomeno economico nella sociologia, rilevando che i socialisti, Marx prima, poi Gauthier, De Greef ed in Italia il Loria, vorrebbero ridurre tutta la vita sociale alla sola funzione (nel senso matematico) della sua economia. Combattei un tale parere nel *Socialismo* contro il Gauthier e più di recente contro l'ultimo lavoro dell'ottimo prof. Loria, e sino ad un certo punto mi trovo perciò di accordo col nostro A. Ne dissento però quando egli nella gerarchia dei fenomeni sociali nega la preminenza di quello economico. Ma questa preminenza non risulta evidente dalle sue stesse parole, colle quali riconosce che il fatto economico *preesiste* ed è la *condizione essenziale* affinchè tutti gli altri fenomeni si producano?

4. — Veniamo ad un punto importante: la designazione dei *caratteri* proprii, che differenziano dalle altre scienze la sociologia, considerata come scienza concreta nello stesso modo della astronomia, della geologia, ecc., che si occupano ciascuna di un aggregato concreto, preso nella totalità dei suoi elementi e delle forze cooperanti a produrlo.

Il Vanni insiste abbastanza sulla *contrattualità* e, senza respingerla, la dice insufficiente a distinguere un organismo sociale da un altro (1). Il *carattere* veramente differenziale

---

(1) Osserva che io ho seguito il De Greef nel rilevare la importanza della *contrattualità*. Per essere esatti dichiaro che io l'ho preceduto di alcuni anni e presi il concetto dal Summer Maine, dal Fouillée e dallo

crede che stia nella *storicità della evoluzione* (che io ho chiamato *evolubilità* nella *Sociologia criminale*). Il concetto in germe c'è in tutti gli evoluzionisti; fu ben delineato da De Greef; meglio ancora nelle ottime monografie del Bonelli, e più compiutamente adesso dal nostro autore.

« Il principio fondamentale da accogliersi, egli scrive, principio sotto ogni aspetto vero, legittimo, irrecusabile, è quello « di un moto che investe ed anima la vita sociale, che la sospinge da uno stato all'altro, ciascuno connesso al suo antecedente dal vincolo sottile e recondito di una continuità, la « quale è continuità intellettuale, è tradizione d'idee, è storia. « Appunto la *storicità* dell'evoluzione sociale costituisce la nota « caratteristica del fatto sociale e segna per conseguenza rigorosamente i confini della sociologia » (p. 104).

« Quello che il Bagehot ha energicamente chiamato il « tessuto connettivo della civiltà, è appunto la storia. Ecco la « formazione nuova. Ma poichè tutto deve ricondursi all'attività fisio-psichica e tutto emana da lei, segue che la storia « continua la natura. Ecco l'unità del processo evolutivo. Per « completare dunque la dottrina (la Comtiana, verso la quale « ripetutamente e giustamente l'A. si mostra deferente) in conformità della filosofia scientifica, dovremmo formularla così: « il *fatto sociale* è una formazione che ha carattere storico, è « l'ultima e più elevata manifestazione di quell'unica forza, che « facendolo passare per una continua serie di differenziazioni « e integrazioni, affatica di moto in moto l'universo » (p. 105). Qui non c'è solo la definizione del fatto sociale, ma c'è tutto il *monismo* nel modo come lo intendono i migliori positivisti italiani sopramenzionati; e mi permetto altresì rammentare, mentre tanti lo dimenticano volentieri che il passaggio dalla natura al pensiero, e da questo alla storia, venne efficacemente descritto molti anni or sono da Giovanni Bovio.

Il professore Perugino continua: « a mano a mano che « la società si evolve, i prodotti sociologici divengono essi la « causa impulsiva ed efficiente ad un tempo, il motore e lo « strumento dell'evoluzione ulteriore ».

Ma quanta parte spetta all'uomo, e quanta alla natura nella continua trasformazione? « Quanto più si sale in alto nella

---

SPENCER. Questi non adopera la parola, ma il concetto è nettamente formulato da lui. Che altro sarebbe la *cooperazione volontaria* che tende a prevalere sempre più nella società umana, se non la *contrattualità?*

« storia del genere umano, tanto più si trova dipendere l'uomo « dalle circostanze esteriori e la natura dominare sovrana ». Però le parti gradatamente s'invertono come avviene l'evoluzione intellettuale sino a tanto « che prevalgono le leggi men- « tali sulle leggi fisiche dell'incivilimento ». È il concetto di Buckle ed anche di Spencer. Non solo ciò, ma a misura che prevalgono le *leggi mentali* sulle *fisiche*, « l'evoluzione di- « viene sempre *più cosciente e riflessa*, come gli adattamenti, « nei quali essa consiste, vengono perdendo i caratteri di un « risultato raggiunto senza un precedente ben definito propo- « sito, e, per l'intervento di fattori nuovi ignoti a tutto il re- « stante del mondo organico, e si trasformano in adattamenti « *intenzionalmente proposti e voluti* » (p. 106 e 107); e, infine, la celerità dell'evoluzione sociale cresce in ragione diretta del quadrato dei tempi.

5. — Importanza massima viene dal Vanni accordata alle partizioni della sociologia, per le ulteriori deduzioni ed applicazioni che intende farne. Egli, come molti altri predecessori, distingue la *statica* dalla *dinamica* sociale. Però, la *statica* non è che una astrazione, poichè si suppongono permanenti le condizioni di una società, mentre variano continuamente, e quando si vuole investigare uno stato statico c'imbattiamo in un dinamismo incessante.

Analizza le idee di Comte e di Spencer relative a tale argomento, rilevando che pel secondo la teoria dell'equilibrio sociale, della statica, « ha un contenuto ed uno scopo essenzial- « mente etico e più specialmente giuridico », poichè lo studia come « una grande legge dell'uguaglianza nella libertà, legge « di proporzione onde è resa possibile la coesistenza in so- « cietà » (p. 118).

Nella *storicità* della evoluzione si comprende il concetto della *dinamica sociale;* il nostro A. perciò non se ne intrattiene distesamente, ma tutta la sua attenzione rivolge alla *statica* per la difficoltà che presenta la sua definizione, e per le conseguenze pratiche cui perviene colle seguenti osservazioni preliminari, ch'è pregio dell'opera il riprodurre: « Per intendere « che cosa sia la meccanica e la statica sociale, bisogna tenere « conto della natura propria di un aggregato sociale. Questo, « lo sappiamo già, è un organismo in formazione che continua- « mente si evolve presentando i caratteri di un *dinamismo* « *storico.* Per quanto dunque riguarda quella parte della socio- « logia che studia tale evoluzione, vogliamo dire la dinamica

« sociale, non v'è da apportare modificazione di sorta all'idea
« tradizionale della scuola Comtiana. La cosa è invece un po'
« diversa relativamente alla statica. Come la statica in ge-
« nerale ricerca le condizioni necessarie perchè le parti di una
« massa sieno in equilibrio, così che la statica sociale debba
« studiare le condizioni di equilibrio di una società, non può
« dare luogo a contestazioni; seppure non si voglia supporre
« che la statica, o che la società stessa sia costituita tanto di-
« versamente dagli altri aggregati, da non potersi affatto par-
« lare di un equilibrio fra le sue parti. Fin qui tanto la dot-
« trina del Comte quanto quella dello Spencer si trovano
« in pienissimo accordo. Ma l'accordo cessa quando si tratta di
« definire l'equilibrio sociale; che nell'uno è *coesistenza di fe-*
« *nomeni* studiata astraendo dalla loro variazione, nell'altro
« è *coesistenza giuridica*. Ora a noi pare che, correggendo
« quella prima definizione e più largamente svolgendo la se-
« conda, si possa arrivare a fondere insieme quanto vi è di le-
« gittimo in entrambe ed a congiungerle in una teoria nuova
« fondata, se non c'inganniamo, sovra solidissime basi ».

..... « Perchè una società esista, prosperi e perduri, fa
« d'uopo che sieno rispettate e mantenute le condizioni neces-
« sarie della sua esistenza; fa d'uopo che le relazioni interce-
« denti fra gl'individui siano di tal natura, da condurre ad una
« cooperazione sociale armonica. Se uno di essi nello svolgi-
« mento della sua attività impedisce ad altri di raggiungere i
« suoi scopi, ovvero se reciprocamente non si prestassero as-
« sistenza ed aiuto, nascerebbe un perturbamento nei rapporti,
« che in linguaggio meccanico si chiama disquilibrio. Ora la
« sociologia è scienza sintetica dell'organismo sociale, nella
« quale s'appuntano, e a cui fanno capo le singole scienze che
« studiano questo nei vari suoi aspetti. Del pari si mostrò che
« l'etica sdoppiata nella morale e nel diritto ha valore e fon-
« damento in quella parte della sociologia che determina le
« leggi e le condizioni dell'esistenza sociale. Possiamo ora darle
« il nome: essa è la teoria dell'equilibrio sociale, la sociologia
« statica. Ma in un organismo s'hanno da considerare anche
« i rapporti fra il tutto e le parti; e tali rapporti in una co-
« munanza etica debbono consistere, per essere normali, nel-
« l'accordo degli scopi respettivi, nel contemperamento dell'in-
« teresse dei singoli colla solidarietà organica del tutto, in altre
« parole nell'equilibrio. Determinarne le condizioni e risolvere
« così il massimo tra i problemi teorici e pratici della dottrina

« della socievolezza, ecco un altro còmpito della statica sociale,
« dalla quale deriverebbe le deduzioni non solo l'etica, ma
« anche la politica in tutto quello che può riferirsi ai rapporti
« fra l'individuo e lo stato.

« In secondo luogo la società s'ha da considerare come un
« aggregato organico che nel corso della storia si viene lenta-
« mente formando, che, mentre si forma e cresce in comples-
« sità, accumula prodotti materiali e immateriali molteplici e
« varii, costituenti i così detti elementi della vita civile. Ora
« tutti questi elementi si risolvono in un sistema di forze ed
« esercitano l'uno sull'altro azioni e reazioni continue. Non può
« essere però indifferente per la vita della società il modo onde
« le forze si combinano, e si stabiliscono i rapporti reciproci
« dei suoi elementi..... Mediante una osservazione diligente dei
« fatti storici è possibile desumere dallo stato di equilibrio o
« di disquilibrio delle forze sociali le ragioni del progredire o
« del decadere delle nazioni, e di induzione in induzione salire
« a determinare le leggi generali della proporzione in cui quelle
« forze debbono trovarsi, perchè siano assicurate la conserva-
« zione e lo sviluppo della società. Anche questo còmpito do-
« vrebbe spettare alla sociologia statica, la quale sarebbe così
« in grado di additare alla politica la legge di un equilibrio,
« che l'azione dallo stato esercitata sulla vita sociale è chia-
« mata a mantenere e a rafforzare.

« Dunque, riassumendo, *equilibrio nei rapporti fra gl'in-
« dividui associati, equilibrio nei rapporti fra i singoli e il
« tutto, equilibrio nei rapporti fra gli elementi costitutivi del
« sistema sociale.* Ecco la STATICA, che verrebbe così ad essere
« la fonte più immediata per le deduzioni delle scienze sociali
« pratiche o derivate ». Infine « criterio fondamentale della
« statica, come di tutta la sociologia, è la relatività storica, che
« sola può riflettere la realtà della vita. L'equilibrio di un or-
« ganismo in formazione dev'essere un equilibrio che si viene
« facendo, che TENDE costantemente a divenire completo e de-
« finitivo, a trasformarsi da equilibrio *mobile* in equilibrio *sta-
« bile* » (p. 121 a 126).

Queste le più essenziali osservazioni del Vanni, che ho presentato colle sue stesse parole, poichè è impossibile dare un sunto di uno svolgimento già conciso quale si addice ad un *Programma*. La loro importanza non può sfuggire a nessuno; ma a mio modo di vedere si prestano ad una obbiezione.

Sta bene che quei tre *equilibrii* che dànno origine alla

morale, al diritto, alla politica facciano parte della *statica* sociale; ma essi soli la costituiscono? Non si direbbe allora che la *statica* abbia per obbietto soltanto una *parte* dei fenomeni sociali, lasciandone altri al di fuori, ad esempio quelli religiosi ed estetici? E il fenomeno economico da lui stesso riconosciuto *preesistente* e *condizione essenziale* degli altri, non rimane subordinato, frazionato e compreso nelle discipline che prendono origine nelle tre altre sotto-divisioni della *statica?* Epperò la sua definizione, ch'è veramente una descrizione, non mi sembra inesatta, ma incompleta, e rimane sempre più comprensiva e preferibile quella di Comte, che si riferisce alla *coesistenza di fenomeni.* A me sembra che il nostro A. abbia soltanto allargato il concetto di Spencer, che colla sua *coesistenza giuridica* circoscrivevasi all'etica, mentre meglio avrebbe fatto a svolgere quella ampia, ma un po' vaga di Comte. Del resto qui accenno, e remissivamente; poichè non esito a confessare, che raramente ho posto attenzione a siffatto argomento.

6. — Allontanandosi da quei positivisti, che non ammettono un *ideale*, il Vanni lo propone alla sociologia ed alle società umane. Ciò ch'era facile prevedere sin da quando si apprese che per lui questa scienza degli organismi sociali *tende* a conseguire una *cooperazione armonica* tra gli elementi che li compongono; dalla quale siamo ancora lontani, ma che è in continuo divenire.

L'*ideale,* com'è da lui inteso, non ci ricaccia nella vecchia teleologia, poichè rappresenta una specie di previsione pel futuro che ha il suo fondamento nel passato. Poichè « la filosofia « scientifica, formandosi del cosmo l'idea di un continuo dive- « nire, è tratta necessariamente a dimandarsi quali fasi ulte- « riori si preparino, quale sia la *meta* verso cui si cammina, « quale il limite di tanti cangiamenti. Nel trovare una risposta « a tale domanda essa non si propone però altro che quanto è « consentito dalla ricerca positiva, vale a dire prevedere; pre- « vedere sul fondamento sperimentalmente stabilito dalla co- « stante relazione che ricollega gli effetti alle cause, prevedere « ricavando dalla invariata *tendenza* constatata nel passato « l'idea degli stati ulteriori e dell'ultimo, verso il quale questa « tendenza è diretta. Quindi si guarda bene dall'abbandonarsi « all'ingannevole miraggio di vuote finalità, di teleologie con- « cepite *a priori,* di disegni prestabiliti *ab aeterno.*

« Per conseguenza, se si tratta di evoluzione sociale, anche « qui è scientificamente legittimo porsi il quesito del suo corso

« ulteriore, della sua direzione, del suo scopo; anche qui vale « il principio direttivo di ogni scienza e di ogni filosofia: *sa-* « *pere per prevedere*. A che gioverebbe una sociologia, la quale « si limitasse a spiegarci quello ch'è stato e quello ch'è, mentre « il circolo fenomenico è ben lungi dall'essere chiuso e ci sta « dinanzi agli avidi sguardi l'avvenire? » (p. 127).

Epperò, « la sociologia non potendo rimanere estranea alla « vita e riguardando l'operare umano, essa *è scienza essen-* « *zialmente etica*. Ne segue che le spetta un compito ideali- « stico e teleologico. Nè queste parole ci traggano in inganno: « si tratta di idealità e di finalità legittime, perchè scientifi- « camente e non metafisicamente intese »..... Quello della sociologia « non è un ideale astratto, che la mente ricava da se « stessa e vuole imporre alla natura, quindi arbitrario e senza « valore oggettivo; e nemmeno un ideale suggerito dai voli di « fervida fantasia, quindi utopistico, falso, illusorio; sibbene « un ideale che erompe dalle viscere stesse del reale e della « natura, dedotto dall'esperienza del passato e del presente, e « perciò in armonia colla gran legge della causalità fenomenica; « un ideale *necessario* perchè rappresenta ciò che avverrà e « simboleggia così la più alta realtà della stessa evoluzione » (p. 129, 130).

D'onde consegue che non deve accettarsi quella specie di *fatalismo* di taluni evoluzionisti; ma riannodarsi a coloro che colla psicologia dimostrano: essere un errore gravissimo la confusione del *causalismo* col *fatalismo*, appoggiando « quelle « tendenze recentemente manifestatesi nel seno stesso della « scuola positivista, diretto a rilevare quella che Lester « Hard ha chiamata la dinamica attiva e contrapposta ener- « gicamente alla dinamica passiva; dirette a rivendicare l'ele- « mento cosciente e riflesso dell'evoluzione sociale, la parte « dell'intelligenza e della volontà, dello sforzo e della lotta nel- « l'opera dell'incivilimento, l'efficacia delle *idee* considerate « come motrici e direttrici di esso, quindi l'efficacia dell'edu- « cazione, dell'istruzione, della scienza, dell'azione politica do- « vuta alle grandi individualità » (p. 132).

Una riserva sola c'è da fare su questo importantissimo argomento delle *previsioni sociologiche;* esse non devono dedursi dalle leggi generali della evoluzione, ma dalle leggi dello sviluppo storico, ed avvertire che « a causa della natura del fe- « nomeno sociale, più che prevedere in modo preciso e sicuro, « è soltanto possibile rilevare certe *tendenze* e calcolarne la

« direzione in via approssimativa e dentro i limiti della pro-
« babilità » (p. 128).

Questa indispensabile e giusta riserva sul valore a dare alle previsioni sociologiche a me pare che contraddica un poco con quella *necessarietà* dell'ideale di cui egli parla poco dopo. Parola che di sicuro non può essere adoperata da chi conosce tutte le incertezze della sociologia, e che spera difficilmente riuscire a conoscere, quando che sia, tutti i *termini* della vita sociale e i *modi* varî nei quali essi si combinano. Se anche a tanto pervenisse, le previsioni del sociologo dovrebbero sempre mantenersi assai prudenti per quell'indole stessa dei fenomeni sociali, che dall'A. non è stata abbastanza lumeggiata e che non fu vista affatto dallo Spencer. Questi, infatti, affermò che in una collettività non poteva trovarsi che la *somma* delle qualità dei singoli componenti; d'onde il suo *individualismo* assoluto. I sociologi più recenti invece dimostrano, che gli aggregati sociali presentano qualità *diverse* di quelle degli individui e che negli *effetti* si riscontrano *modalità* non esistenti nelle *cause*. E siccome questi *effetti* divengono alla loro volta *cause* di ulteriori modificazioni, segue necessariamente che la *diversificazione* tra i termini antecedenti e i conseguenti è continua e la *evolubilità* del fenomeno sociale non consente le previsioni certe sul corso futuro degli avvenimenti (1).

Si parla dunque e con ragione di sole *tendenze*; ed è curioso a questo proposito constatare che lo Spencer additando le probabili modificazioni che subirà la società, deducendole da quelle sinora subìte, sia riuscito ad una capitale contraddizione con alcuni suoi scritti (sopra tutto coll'ultimo: *L'individuo contro lo Stato*), con le sue convinzioni politiche e col partito conservatore al quale certamente si ascriverebbe, se egli prendesse parte attiva nelle cose pubbliche. Spencer, infatti, lo

---

(1) Romagnosi, precorrendo molti moderni sociologi, scrisse: « Gli agenti dell'incivilimento non sono meccanici, e però la loro azione non è *uniforme* e i loro effetti non sono *monotoni*. In un oriuolo le ruote, i rocchetti, le suste, i pendoli producono sempre lo stesso e perpetuo effetto del segnare le ore. Nell'incivilimento non è così: ogni effetto di esso è *vario e progressivo*, e però suppone che nei fattori si effettui un progressivo perfezionamento, figlio di una azione la quale nel potere umano fa nascere una funzione attiva produttiva di un'altra azione *diversa* dalla prima. Ciò non può derivare fuorchè da un perpetuo circolo di azione e reazione, il quale faccia sorgere dal fondo delle potenze attive un *sempre nuovo modo di reazione* e quindi d'effetti variati (*Indole e fattori dell'incivilimento*).

Spencer fanatico *individualista*, quando accenna alle probabili future modificazioni sociali, riesce alla piena giustificazione delle vedute fondamentali del *socialismo;* poichè in quanto alla forma del Governo prevede che sarà abolita ogni influenza ereditaria e che alla monarchia si dovrà sostituire la repubblica; nella organizzazione delle proprietà preconizza il collettivismo in sostituzione della proprietà privata; e in quello della famiglia il trionfo del libero amore. Di più: tutto l'*ideale* sociale che gli si delinea dinanzi realizzandosi, non sarebbe che l'*anarchia* quale la intendono i due sommi scienziati che nei partiti militanti ne sono i più autorevoli campioni: Eliseo Reclus e Pietro Krapotkine!

7. — Ed ora poche parole sull'altro scritto del professore Vanni (*Saggi critici sulla teoria sociologica della popolazione*) che si deve considerare come una applicazione dei principii suesposti.

Vi è un'accurata esposizione delle varie teorie sinora esposte (Spencer, Doubleday, Troll, De Caunay, ecc.) e sopra tutto di quelle contraddittoriamente sostenute in Germania. Dissi di proposito: *contraddittoriamente*, perchè ivi gli uni veggono il progresso sociale e l'incremento della forza di un popolo, di uno stato, nello aumento condizionato della popolazione; mentre una scuola opposta mette in luce i danni morali ed economici del medesimo.

Il nostro A., ed a ragione, sta con questa scuola, che conta nel suo seno statisti, moralisti e naturalisti, quali il Wagner, il Rümelin, l'Oettingen, l'Erb, il Zacharias, ecc., ecc., e trova modo d'illustrare alcuni problemi storici, economici e sociali, che hanno relazione col suo tema.

Seguendo l'illustre prof. Messedaglia, al problema della popolazione assegna un posto intermedio tra la biologia e la sociologia; e dimostra assai bene colla guida della sociologia e della psicologia come la previdenza e gli sforzi pel proprio miglioramento aumentano col miglioramento conseguito. Ai feroci propugnatori di risparmio ad ogni costo e di conseguenti illimitate privazioni rammenta col Rümelin, che *vero progresso non vi è se non quando avviene espansione di bisogni, raffinamento di esigenze, sempre più alti tenori di vita* (p. 49).

Dalla bella, e pur reverente e modesta critica della teoria biologica della popolazione dello Spencer, viene avvalorata la distinzione tra biologia e sociologia e confermato il principio che la *lotta per la esistenza* è in continua decrescenza ed at-

tenuazione nelle società umane (1); e si compiace nel rilevare che molti sociologi hanno sorpassato le intenzioni e le vedute dello stesso Darwin nello applicare ad esse lo *struggle for life*. Altre leggi, secondo il grande naturalista filosofo dell'Inghilterra, presiedono alla parte migliore, più elevata della vita sociale; e la selezione non è necessario che si verifichi colla distruzione e colla ecatombe dei deboli.

Il Vanni sostiene validamente che nelle società umane all'istinto primitivo vada sostituendosi in crescenti proporzioni il principio di *contrattualità* e di *razionalità;* e di accordo coi socialisti ritiene che una delle più sicure previsioni della sociologia, concerne la teoria della popolazione ammettendo la *tendenza* all'equilibrio tra popolazione e mezzi di sussistenza; e scrive infine che « della lunga analisi istituita sia nel campo « sociologico sia in quello etico, risulta che nè le leggi della « evoluzione reclamano, nè le leggi della condotta consentono « nello stato presente della civiltà un aumento eccessivo di « popolazione e che, dunque, a torto si pretende dichiararlo « in nome delle teorie evoluzioniste una condizione inevitabile « del progresso sociale » (p. 112).

8. — Dalla mole dei due scritti di Icilio Vanni qualcuno potrà giudicare, che sia stato soverchio lo spazio allo stesso da me consacrato. Io pensai diversamente per motivi che sento il debito di esporre.

È innegabile il valore *intrinseco* di questo *Programma di sociologia* e di questi *Saggi sulla popolazione;* e più che dalla mia affermazione o dall'esposizione fatta del loro contenuto, i lettori della « Rivista » possono desumerlo dalla circostanza che una Commissione esaminatrice del Regno d'Italia (dov'era influentissimo qualche scienziato abbastanza reazionario e avverso alle vedute moderne del positivismo, e che tendeva ad inspirarsi agli esempi delle precedenti Commissioni, curanti solo di dare vittoria a preti ed a metafisici) ha dovuto, certo con dolore, darla vinta per questa volta al nostro A. (2). È altrettanto

(1) Codesta affermazione, a parer mio, è inesatta. Cangiano i *mezzi* e gli *scopi* della lotta per l'esistenza fra i popoli civili, ma anzi che decrescente la lotta è più che mai attiva ed efficace. Per convincersene non c'è che da leggere i giornali politici quotidiani. E. Morselli.

(2) Il Vanni ha vinto il concorso per lo insegnamento della *filosofia del diritto* nell'Università di Pavia, ma poi, dietro insistenze vivissime dei suoi colleghi e discepoli, è rimasto ad insegnare nell'Ateneo libero di Perugia.

evidente il pregio degli scritti esaminati *relativamente* alla povertà di siffatti studi che deplorasi in Italia.

Ebbi anche (perchè dovrei nasconderlo ipocritamente?) un motivo *personale* d'indugiarmi sulle idee del Vanni; infatti nella massima parte, sebbene senza la erudizione e senza la eleganza della forma, che brillano nell'ultimo, le sostenni anch'io molti anni or sono, quando l'evoluzionismo e il darwinismo da economisti e penalisti erano invocati come i migliori ausiliari, se non della reazione, almeno della *conservazione* del presente stato sociale. Il mio parve allora soverchio ardire; ma la schiera dei pensatori che come me la pensano si è andata aumentando ogni giorno, anche in Italia. Ultimo tra i quali il Vanni. Valga il vero; con lui sostenni nel *Socialismo* (1885), e ribadisco e svolgo meglio adesso nella *Sociologia criminale* (1889), che le incertezze e la incompiutezza attuale della sociologia non autorizzano ad invocarla come la sterminatrice del socialismo; che alla sociologia può darsi indirizzo e socialistico e individualista; che essa sintetizza e coordina le scienze sociali e non deve confondersi colla *sola* economia; che c'è inversione crescente tra *fattori fisici* e *fattori sociali*; che l'evoluzione diviene sempre più cosciente, riflessa e rapida; che inspirandosi alle dottrine positive può e deve ammettersi un ideale; che tende a stabilirsi l'equilibrio tra popolazione e mezzi di sussistenza; che erroneamente alla sociologia si vogliono applicare le leggi della biologia ecc. Non è legittimo adunque il mio compiacimento, nel vedere sempre più divise dai nostri scrittori e debitamente apprezzate queste idee che tra i primi sostenni in Italia con sincera convinzione?

Tutto l'insieme delle dottrine del Vanni, infine, che mi sono sforzato di riassumere per comodo dei lettori della « Rivista di filosofia scientifica », mi pare che giustifichi il titolo datogli di *sociologo ottimista,* in antitesi perfetta a quella di *sociologo pessimista* dato altra volta al Gumplowicz. Ed io sarò lieto oltremodo, se qualcuno, invogliato dalla mia recensione, vorrà leggere i lavori originali, anche per correggere i miei giudizi; poichè di sicuro mi sarà grato di avergli fatta fare la utile conoscenza dell'*ottimista* e del *pessimista.*

Catania, novembre 1888.

Dott. Napoleone Colajanni.

QUESTIONI DEL GIORNO

LA CHIESA CATTOLICA ED IL ROSMINIANISMO

I.

La sottoscrizione per un monumento ad Antonio Rosmini a Milano ha significato di protesta. È protesta timida, indiretta, come può farla chi pensa e crede, e vorrebbe aggiustare la credenza religiosa al proprio pensiero filosofico. Certo le quaranta proposizioni racimolate nelle opere del gran Roveretano, e condannate dalla Chiesa come ereticali, han dato occasione al fatto; ma il fatto ha radici assai più lontano: ha sue radici nella natura stessa della filosofia rosminiana.

La mente del Rosmini ha due facce; egli è metafisico altissimo e credente sincero. Se prescindete con B. Spaventa dalla credenza, Rosmini è pensatore moderno, e si trovano impliciti in lui Kant, Fichte, Hegel; un momento essenziale, noi diremmo, dell'evoluzione e della dissoluzione dell'idea metafisica nel secolo XIX. Se invece considerate la credenza come parte principale e finale, la filosofia del Rosmini vi apparisce una filosofia cristiana che vorrebbe slargare nella libertà lo spirito cattolico. Come era naturale, questa seconda interpretazione prevalse fra noi: e con questi auspicî il Rosmini entrò ne' licei e anche in molti seminari, guadagnò le menti di prelati e le simpatie di coscienze civili timide, formandosi intorno al suo nome speranze di riforme filosofiche religiose e civili; speranze vaghe indeterminate, ma che pur rappresentavano un amorfo partito di guelfismo liberale nel campo della speculazione e di una zona della coscienza italiana.

E la Chiesa ha risposto a questo partito condannando quaranta proposizioni delle opere del Rosmini. Il fatto ha un'alta importanza. Chi ha ragione, il guelfismo filosofico italiano o la Chiesa?

II.

Anche a rischio di errare amiamo la schiettezza. Noi crediamo che tutta la ragione sia da parte della Chiesa, e che il sistema del Rosmini sia inaffiatabile colla logica cattolica quale la Chiesa costituita l'intende: noi crediamo che il guelfismo liberale non ha proprio motivi per gridare contro i gesuiti e il gesuitismo che è stato fin molto moderato a condannare nel Rosmini quaranta sole proposizioni, e non tutto il sistema.

In effetti, se si guarda all'orditura del sistema rosminiano, e si prescinde dai suoi caratteri esteriori, che tanto sovente si riportano alla patristica e alla scolastica; se dall'una parte si considera lo spirito speculativo che l'informa, e dall'altra si tengono presenti gl'interessi ideali della Chiesa e la

sua logica storica, il Rosminianismo non è un'interpretazione dell'attuale spirito cattolico ma una rivolta, e sarebbe anzi come tale considerato da qualsiasi Chiesa costituita. Una Chiesa deriva la sua forza sociale dall'essere l'organo del Sovrannaturale, e il Sovrannaturale è tanto più sicuro quanto meno la ragione l'avvicina e cerchi di addentrarlo. Una Chiesa si costituisce con l'iniziativa individuale, ma, tosto costituita, richiede che nessuno la discuta, nè in quello che ha di più interno, nè in quello che ha di più esterno. La fede è fede, perchè è stato sommesso dell'animo e non per altro. L'attività speculativa nella fede è la dissoluzione della fede. Tutte le Chiese costituitesi finora han prediletto e prediligono i caratteri passivi. Qualsiasi Chiesa ha poi interesse massimo che i fatti che la coscienza comune presenta come diversi e irriducibili siano come tali considerati dalla filosofia. L'ascendente del Sovrannaturale e del miracolo è in ragione inversa del ravvicinamento o dell'unione intima di certi fatti.

Ora, se con questi criteri considerate il sistema rosminiano, la antipatia della Chiesa per esso non è una bizza vaticanesca, curialesca, gesuitica, ma una conseguenza logica, inevitabile, fatale. Il problema propostosi dal Rosmini nel *Nuovo Saggio*, in fondo, è lo stesso problema del Kant. Mentre pel cattolicismo la ragione naturale non può stare che per la sovrannaturale, la quale ha di quella i criteri fondamentali che soli possono sopperire all'impotenza sua, qui la ragione con le sole sue forze pone la questione del conoscere e del suo valore. Quale potente iniziativa individuale è in questa ricerca critica? Non racchiude per sè sola una riforma filosofica che basti a insospettire qualsiasi credenza? In quanto il Criticismo cerca con le sole forze dell'uomo il fondamento del conoscere e del suo valore, sconvolge la tesi cattolica; porta dentro di noi ciò che la Chiesa ha dritto che sia nella sua tradizione e nella sua autorità. Nessuna Chiesa può simpatizzare con sistemi critici. D'altra parte la Chiesa ha dinanzi l'evoluzione critica kantiana. A che cosa essa ha approdato? Il kantismo, che s'è mosso con Fichte, Schelling ed Hegel, è arrivato a vedere nelle religioni e nel Cristianesimo stesso fatti naturali, espressioni di bisogni naturali dello spirito. Il kantismo che è oggi una filosofia a sè — neo-criticismo — non ha più fede nel naturale che nel sovrannaturale; è dottrina che si culla in questioni metodiche, mentre il contenuto della vita le sfugge e stabilisce che deve sfuggirle. Una filosofia cattolica criticista è una stranezza. Aggiungete che più del criticismo del Kant è temibile il criticismo del Rosmini. Kant resta nel soggettivo e nel fenomeno, Rosmini passa nell'oggettivo e nel reale. L'*Ente Ideale* del *Nuovo Saggio* fonda un criticismo molto più largo e ardito di quello di Kant. È tutta la sintesi del fatto e dell'essere che si rende possibile nel rosminianismo, e questa sintesi non deriva nulla dal mondo sovrannaturale; è un risultato dell'iniziativa e della riflessione libera dello spirito. Ma non è forse un momento dell'iniziativa e della libertà individuale che ha dato Lutero? Codesto i neo-guelfi non possono pretendere che la Chiesa l'abbia dimenticato. È dal seno del Protestantismo che è sorto il Criticismo e Kant. Nondimeno che è l'ardimento di Lutero quando afferma che la coscienza basta sola a leggere nel divino delle scritture, di

fronte a quello di Kant e di Rosmini che la ragione sola debba spiegare il fondamento ed il valore del conoscere? Checchè se ne dica, questo è proprio razionalismo. Rosmini lo tempererà nello svolgimento e lo tempera perchè credente; ma la temperanza non è nel principio, è nel processo; la temperanza è determinata dal fatto che quel principio era accolto da un'anima piena di fede.

Ora, se è così, è logico pretendere che la Chiesa cattolica simpatizzi con un sistema filosofico il cui principio non include la fede e che può eliminarla nel suo svolgimento? Il razionalismo come tendenza riflessa del mondo classico s'incontra nella filosofia cristiana, e il Rosmini avrebbe trovato il suo posto naturale in alcuni momenti di svolgimento di quella filosofia, ma si comprende fin troppo bene come la Chiesa costituita non possa prediligere il razionalismo, e meglio che con Rosmini stia con S. Tommaso. Tommaso D'Aquino è il filosofo della Chiesa. In lui non v'è il criticismo come principio, ma analisi esteriore e formole che non han fatto mai paura alla Chiesa; per lui il reale non dev'esser cercato, ma è dato, sia come reale fantastico (sovrannaturale), sia come reale astratto (Aristotelismo); per lui l'accordo del naturale e del sovrannaturale è da questo predeterminato. Questa e non altra può essere la filosofia gradita della Chiesa. La Chiesa che ha i dommi per la credenza, è nel suo interesse che abbia anche i dommi per la ragione, e se non i dommi, almeno almeno qualche cosa che escluda anticipatamente la possibilità di un conflitto tra il razionale e il sovrannaturale e l'assorbimento di questo in quello.

III.

Ma non è solo il Criticismo che resta a fondamento del rosminianismo che insospettisce la Chiesa. L'*Ente ideale* del *Nuovo Saggio*, la cui intuizione ci fa intelligenti, quest'Ente che ci fa uomini intuendolo, e naturalmente intuendolo, questo Ente è Dio stesso nella sua intelligibilità. La coscienza, secondo Rosmini, non saprà codesto che nel suo processo; ma ciò che importa? La differenza tra Gioberti e Rosmini è tutta qui: l'Ente giobertiano è l'assoluto concreto, l'Ente rosminiano è l'assoluto astratto indeterminato; ma per l'uno e per l'altro filosofo è Dio che naturalmente fa la conoscenza. Il conoscere, la scienza, è opera di Dio; è Dio che si fa nella scienza e nella conoscenza. Ora, altro è che si creda che gli uomini tutti son creati da Dio, altro è che si ammetta che la coscienza, anche in quelli che non credono in Dio, sia opera diretta di Dio. Questa larghezza non può piacere alla Chiesa; perchè in siffatta situazione l'ufficio di una particolare fede religiosa diventa secondario, accessorio, estrinseco. Con tali speculazioni si ha, è vero, un principio di religiosità superiore a tutte le religioni; ma ciò non sarà mai nè incoraggiato nè predicato da veruna religione positiva. Una religione positiva sussiste potente finchè il concetto filosofico le è subordinato, e fino a quando l'intuizione che essa dà del Mondo, dell'Uomo e della Società, è considerata come la massima intuizione che si possa rag-

giungere. Quando la filosofia pone il suo processo, sia pure processo nel divino, come superiore a tutto, l'autorità di una data Chiesa è scossa nei credenti. Perchè, se nei fondamenti stessi del conoscere lo spirito toglie direttamente sua forza da Dio; se da lui è promosso e guidato; se per un tal fatto torna pur necessario che finito ed infinito, uomo e Dio, si trovino in intima costante naturale unione, la Chiesa che dice di rappresentare essa sola l'unione degli uomini con Dio, che essa sola ha l'ufficio di guidarli nell'ordine del pensiero e dell'azione, la Chiesa che ci sta più a fare? Volendo fare qualche cosa dovrebbe fabbricare filosofi rosminiani. Ma una religione positiva che diventa filosofia apre le porte della discussione e si disorganizza, e col rosminianismo si disorganizzerebbe meglio che con qualsiasi altra filosofia. La tendenza del rosminianismo all'idealismo assoluto è stata già notata: tutta la Teosofia del Rosmini lo prova luminosamente. Ma l'idealismo assoluto assimila al pensiero e fonde nel pensiero il contenuto delle religioni; per esso le religioni son simboli non cose, sono forme approssimative del vero non il vero. Ora, la Chiesa si crede di essere essa la verità; e se condanna alcune proposizioni del Rosmini e non ne predilige il sistema, essa non solo è nel suo diritto, ma come istituzione storica fa il suo dovere. Non sa forse la Chiesa che l'idealismo assoluto in Germania ha portato il maggior colpo nelle classi colte alla compage dello stesso protestantismo?

IV.

Il *sentimento fondamentale* si suole considerare come l'elemento più originale del sistema del Rosmini, e anche come quello che pone le basi di un nuovo spiritualismo. Pel sentimento fondamentale l'anima non è più nel corpo, ma il corpo è nell'anima. Il materialismo quindi è negato fin negli albori de' fatti psichici, perchè fino nei profondi della sensibilità il sentito esteso non istà che pel senziente. È l'idea di Barthez e di Stahl, che Rosmini con potentissima riflessione porta dal campo biologico nel campo puramente psicologico. Non basta. Gli è appunto in grazia del sentimento fondamentale che il corpo è percepito indipendentemente dai sensi e quindi il sensismo meccanico, esteriore, è reso impossibile. L'anima per tali speculazioni si fa di dentro e non di fuori: essa è, nel suo essere, spontaneità e si presta meglio a spiegare il formarsi della conoscenza. Or tutto ciò — come negarlo? — è senza dubbio spiritualismo migliore di quello di Descartes, di Malebranche, di Locke; tutto ciò è ipotesi metafisica più corretta, più logica di tante altre. Tuttavia, ci si ponga mente: questa maggiore perfezione dell'ipotesi nel senso metafisico, è imperfezione nel senso teologico. Alla credenza, quale oggi è promossa dalla Chiesa, non occorre assorbire il corpo nell'anima; alla credenza giova meglio tenerli nella massima opposizione di natura e di fatto, perchè l'unione loro nella vita attesti eloquentemente il miracolo della vita. Il mistero che infastidisce e prostra il metafisico, è proprio quello che allieta ed eleva il teologo. Ciò che la metafisica rende razionale, sia pure un'astrattezza razionale, è sottratto

al dominio religioso. A qualsiasi Chiesa deve riescire meno accetta l'ipotesi del sentimento fondamentale delle ipotesi della statua di Condillac o del materialismo di Priestley. L'opposizione costante assoluta, sempre irriducibile tra anima e corpo rende necessario il continuo commercio misterioso delle due nature; e questo mistero continuo, di tutti i momenti, regge e conforta la fede molto più di un'ipotesi, la quale, se anche essa ha lati oscuri, può essere afferrata con minori stenti dalla ragione. È proprio questo quello che non entra nelle menti de'nostri filosofi neo-guelfi. Eppure, è la storia che lo mostra: di quanto cresce lo spirito metafisico di tanto decade lo spirito teologico. Ora, pretendere che una Chiesa accetti, incoraggi, promuova ciò che la dissolve, via, è un'ingenuità. Gl'interessi della Chiesa, la logica intima della sua istituzione, la coscienza che essa ha oggi di sè, risultato della sua vita storica, non saranno mai nè coll'Ente ideale nè col sentimento fondamentale, per quanto chi è fuori di una Chiesa ne possa giustamente e coerentemente vedere l'importanza pel moto progressivo della coltura.

V.

L'*Ente ideale* e il *sentimento fondamentale* sono le basi del sistema filosofico di Antonio Rosmini. Che cosa includono unite insieme?

Includono l'originarietà fondamentale del corpo e dell'anima, del senso e del pensiero, del finito e dell'infinito; includono il concetto di sviluppo e di processo nell'essere e nel conoscere; includono l'identità del pensiero e dell'essere; includono la dialettica come sola verità del mondo. La mente del Rosmini non ha avuto di ciò piena consapevolezza; ma le deduzioni sue son queste, e non altre. Ci si badi: anche il grande lavoro filosofico, e non il lavoro artistico soltanto, è accompagnato da forme implicite ed inconsapevoli. Ma se codesto si spiega nel Rosmini, non si spiega nei rosminiani, che non dovevano fondare un sistema ma dichiararlo. Una scuola ha tanta importanza quanta maggiore coerenza e consapevolezza sa dare al pensiero del suo fondatore; e la scuola rosminiana, sotto questo aspetto, non ha fatto proprio nulla. Il pensiero di Rosmini, pel suo procedimento analitico, si prestava ad un riassunto superficiale, e fu quasi sempre al riassunto che si limitò la scuola. La vita intima del sistema, che sola ne fissa la fisonomia e il valore dinanzi alla storia, le sfuggì. Pare che i rosminiani si scandalizzino perfino a sentire qualificare come panteista il loro maestro. Eppure, poche cose son più sicure. In Spinoza, in Schelling, in Hegel il panteismo è passione dell'anima e libera determinazione della mente; in Rosmini e in Gioberti è necessità del pensiero. Solo la frase loro è creazionista, ma il contenuto non è tale. Bertrando Spaventa, Francesco Fiorentino, Donato Jaia hanno dimostrato ciò da un pezzo luminosamente; e i rosminiani han fatto vista di non accorgersene. Perchè gridare ora contro i gesuiti che trovano il panteismo in Rosmini, se il panteismo del Rosmini fu dimostrato, tanto prima che condannato dai gesuiti, dal pensiero speculativo civile del nostro paese? Ai rosminiani è dispiaciuta la condanna della Chiesa.

Ma dunque non è al pensiero metafisico del Rosmini, che pur ne costituisce la gloria, che teneva la scuola, bensì alle aderenze di esso con la Chiesa. Ma allora perchè non inchinarsi alla Chiesa e cogliere invece il momento per proteste che non rischiarano nulla e che moltiplicano gli equivoci nella coscienza del paese? Tali proteste nè elevano il pensiero, nè deprimono la fede, perchè non hanno significato chiaro nè in chi le inizia, nè in chi vi si associa.

VI.

Pel positivismo la filosofia del Rosmini ha un'importanza storica trascesa dal moto della cultura. Nell'attuale ambiente della cultura scientifica noi non crediamo che vi possa esser posto per la metafisica rosminiana. La Dottrina dell'Evoluzione ha cambiata la topotesia di tutte le questioni metafisiche, ha rimutato le basi e l'indirizzo del sapere filosofico. Il primo filosofico non è più nella coscienza presa a sè che si determina, e l'*Origine delle nostre idee* studiate nella coscienza non è più la chiave di vôlta dell'edifizio del pensiero. La gnoseologia s'è trasformata in gnoseogenia, e la gnoseogenia è diventata un capitolo della biogenia. L'anima non è più osservando noi stessi che si studia: il metodo introspettivo è appena una parte del metodo psicologico. Non è possibile psicologia senza psicogenesi, e la psicogenesi è indivisibile dalla biogenesi. Gnoseogenesi, psicogenesi e biogenesi sono indivisibili. Il sentimento fondamentale del Rosmini ha qualche cosa di vero, ma quel vero è la natura del plasma, è l'istologia e la fisiologia comparata che lo dichiara. Intendere l'anima ed il pensiero, oggi, è intendere la vita; intendere la vita oggi è intendere il processo di formazione degli esseri viventi. Il *Nuovo Saggio* ha belle speculazioni, ma non è più quello il fondamento della ricerca filosofica. Il giudizio umano è specificazione d'altri giudizii; una monera che prende l'alimento adatto a sè, giudica; ogni atto biologico è giudizio. Prima che giudichi il pensiero giudica l'organismo che sente. Ciò che noi guardando a noi stessi crediamo *a priori*, è a posteriori guardando alla formazione dell'esperienza in altri esseri, esperienza che rifluisce in noi. La coscienza sembra originaria e irriducibile se la consideriamo nel suo grado massimo di formazione, ma essa si riporta alla lenta evoluzione delle forme biologiche sempre che queste forme non s'ignorino. Il Rosmini spiega l'intelligenza con l'Ente ideale, ma occorre pure l'intelligenza per intuire l'Ente ideale. E questo Ente ideale astratto indeterminato, quale forma prima del nostro pensiero, quali prove ha per sè? Ha tutto contro di sè. Per noi l'Ente ideale è un misticismo nel *Nuovo Saggio*, è panteismo nella *Teosofia*. Nella Dottrina dell'Evoluzione siffatte ipotesi sono impossibili. Noi abbiamo le stesse quistioni del Rosmini e della metafisica, ma non abbiamo nè lo stesso metodo nè gli stessi risultati. Alla dialettica platonica hegeliana o rosminiana la dottrina dell'Evoluzione sostituisce l'indagine della genesi naturale delle cose; all'immanenza metafisica del panteismo la positività de' fatti. Pel positivismo non vi sono che fatti ed idee. Spiritualismo e materialismo, teismo e panteismo sono schemi astratti di un'evoluzione mentale trascorsa, come

sono schemi fantastici di un'evoluzione trascorsa feticismo politeismo e monoteismo. Noi siamo legati al passato dai problemi, noi non vi siamo legati nè dal metodo nè dalle soluzioni; e perciò nella questione rosminiana il positivismo non ha interessi speculativi di sorta, il che non c'impedisce punto di ammirare la mente del gran metafisico di Rovereto, la sua analisi fine e diligente, la sua cultura sorprendente. Rosmini in Italia ed Hegel in Germania sono i soli due pensatori che abbiano dato nella prima metà del nostro secolo alle loro nazioni e all'umanità un'enciclopedia filosofica che ricordi la grandezza del pensiero di Platone e di Aristotele.

VII.

Noi avremmo gradito che i tanti seguaci del rosminianismo nel laicato e nel clero si fossero contenuti diversamente di fronte alla Chiesa. La Chiesa ha la sua logica, e il Cristianesimo liberale del Rosmini non può entrare nelle sue simpatie. E sta bene. Ma perchè non elevare questo sistema a fondamento di nuova religione con criteri più conformi alla vita del secolo? Le proteste nell'equivoco non hanno significato. Giacchè la Chiesa non accetta il vostro liberalismo filosofico e teologico, perchè non fate servire la santa figura del Rosmini a iniziare una nuova confessione religiosa? È così che un pensiero e un convincimento si affermano solenni dinanzi alla storia; e noi che non abbiamo interesse speculativo di sorta nel sistema rosminiano, ne avremmo visto uno pratico e altissimo in tal fatto. Le questioni della coscienza religiosa in Italia devono esser sciolte dalla stessa coscienza religiosa; e una Chiesa che, con basi nuove o rinnovellate, sorgesse come liberale e nazionale sotto l'azione del pensiero e della carità, che conservasse il simbolo per migliorarlo ed elevarlo nella sua natura, ecco un grande onore e una grande opera che i Rosminiani potevano rendere alla mente altissima di Antonio Rosmini e al loro paese. Ma essi, a quanto pare, preferiscono le questioni accademiche, e mentre non sanno energicamente affermare la profondità del loro convincimento filosofico con protesta generosa e grande, non sanno neanche sinceramente inchinarsi a quella Chiesa cui vogliono appartenere e che non può simpatizzare con le loro dottrine.

Pavia, 1889.

S. F. De Dominicis.

Congresso Internazionale di Psicologia Fisiologica.

Fra i molti Congressi, che si terranno a Parigi durante l'Esposizione mondiale di quest'anno, figura anche un Congresso di Psicologia fisiologica, che è stato promosso dalla Società fisio-psicologica francese, presieduta dal prof. G. M. Charcot. Questo Congresso si riunirà dal 5 al 10 agosto 1889, e il Comitato organizzatore si compone di Charcot, presidente; Magnan, Ribot e Taine, vice-presidenti; C. Richet, segretario-generale; Gley

e Marillier, segretari; Brissaud, Ochorowitz, Ruault e Sully-Prudhomme, consiglieri.

Questo Comitato ha deciso di porre il Congresso sotto il patrocinio di un Comitato d'onore, che « comprenderebbe i nomi dei più rinomati psicologi, i quali vogliano in Francia ed all'Estero dare alla riunione l'appoggio del loro nome e della loro autorità ». A farne parte vennero chiamati per la Francia il Beaunis di Nancy, l'Espinas di Bordeaux ed il Janet Paolo di Parigi; per la Germania l'Helmholtz di Berlino, il Preyer di Jena e il Wundt di Lipsia; per l'Inghilterra il Bain d'Aberdeen, il Galton, l'Hughlings-Jackson e il De Wattewille di Londra; per l'Austria-Ungheria l'Hering di Praga, l'Exner e il Meynert di Vienna; pel Belgio il Delboeuf di Liegi; per la Danimarca il Lange di Copenaghen; per l'Italia il Lombroso, il Morselli (Direttore della nostra Rivista) e il Mosso di Torino; per l'Olanda l'Engelmann di Leyda; per la Russia il Grote d'Odessa, il Setschenoff di Pietroburgo ed il Troitsky di Mosca; per la Svezia il Tigerstedt di Stoccolma; per la Svizzera l'Herzen di Losanna ed il Vogt di Ginevra; per gli Stati Uniti d'America il James di Cambridge U. S. A.

Il programma del Congresso contiene i seguenti importantissimi argomenti:

I. *Senso muscolare.* — II. *Ufficio dei movimenti nella formazione delle immagini.* — III. *L'attenzione è sempre determinata da stati affettivi?* — IV. *Studio statistico delle allucinazioni.* — V. *Gli appetiti negli idioti e negli imbecilli.* — VI. *Esistono negli alienati impulsioni motrici indipendenti dalle immagini e dalle idee?* — VII. *I veleni psichici.* — VIII. *Eredità* (1° Eredità dei fenomeni emotivi e della loro espressione; 2° delle particolarità nella percezione dei colori; 3° delle memorie speciali; 4° delle attitudini speciali tecniche, artistiche, scientifiche; 5° Analisi psicologica di alcuni quadri genealogici). — IX. *Ipnotismo* (1° Cause di errore nell'osservazione dei fenomeni di suggestione ipnotica; 2° Il sonno normale e il sonno ipnotico; 3° Eredità della sensibilità ipnotica; 4° Il potere motore delle immagini nei soggetti ipnotizzati e i loro movimenti incoscienti, per esempio la scrittura automatica; 5° Lo sdoppiamento della personalità nell'ipnotismo, e l'alienazione mentale; 6° I fenomeni di trasporto [*transfert*]; 7° Saggio d'una terminologia precisa nelle questioni d'ipnotismo).

Congresso Internazionale di Antropologia e di Archeologia preistoriche.

L'ultima sessione di questo importante e conosciutissimo Congresso fu tenuta a Lisbona nel 1880, e d'allora in poi non fu più possibile riunirlo, ad onta degli sforzi del Consiglio permanente composto dei professori D'Andrade, Dupont (ora defunto), Capellini, Franks, Lubbock, De

Mortillet, De Pulski, De Quatrefages, Stoppani, Virchow e Vogt. Le questioni trattate nel Congresso di Lisbona furono di primo ordine, e fra esse particolarmente quella dell'uomo terziario, che parve allora avere una insperata conferma con la scoperta di selci apparentemente elaborate dalla mano dell'uomo in un terreno mio-pliocenico in quel di Otta presso Lisbona (Cfr. le *Lezioni sull'Uomo secondo la teoria dell'Evoluzione* del prof. E. Morselli, Disp. XVII[a]). Ma d'allora ad oggi le dottrine dell'antropologia preistorica hanno subìto notevoli cangiamenti. Si è dunque nella necessità di sottoporre a discussione severa molti punti che prima parevano assicurati e che ora sono invece posti in dubbio. Questo è l'intento che ha mosso alcuni antropologi della Francia e del resto d'Europa a desiderare che si tenga una decima riunione a Parigi durante l'Esposizione dell'89. Il Comitato organizzatore è presieduto dal De Quatrefages, ha per segretario l'Hamy e ne fanno parte i primi scienziati francesi, come Bertrand, Gaudry, Arbois de Jubainville, Berthelot, Cartailhac, Chantre, Cotteau, Duval, Girard de Rialle, Lapparent, Letourneau, Maspero, Maury, De Mortillet, De Nadaillac, Oppert, Topinard. Un numero ragguardevole di corrispondenti sparsi in tutto il mondo assicura al Congresso un grande intervento di antropologi e di archeologi. Notiamo fra gli Italiani: Bellucci, Boni, Canestrini, Castelfranco, Comparetti, Fabretti, Giglioli, Issel, Lanciani, Mantegazza, Menabrea, Morselli, Nicolucci, Pigorini, Regalia, Scarabelli, Sergi, Sommier, Strobel, Zannoni, ecc.

Diamo l'elenco delle questioni proposte dal Comitato:

1. Sterramento e riempimento delle vallate, riempimento delle caverne in rapporto coll'antichità dell'uomo.

2. Periodicità dei fenomeni glaciali.

3. L'arte e l'industria nelle caverne e nelle alluvioni. Valore delle classificazioni paleontologiche e archeologiche applicate all'epoca quaternaria.

4. Relazioni cronologiche fra le civiltà della pietra — del bronzo — del ferro.

5. Relazioni fra le civiltà di Hallstadt e delle altre stazioni danubiane e le civiltà di Micene, Tirinto, Issarlik (Troia) e del Caucaso.

6. Esame critico dei cranii e degli avanzi ossei quaternari segnalati negli ultimi quindici anni. Elementi etnici particolari delle diverse età della pietra, del bronzo e del ferro nell'Europa centrale e occidentale.

7. Sopravvivenze *(survivals)* etnografiche che possono gettare qualche raggio di luce sullo stato sociale delle primitive popolazioni dell'Europa centrale ed occidentale.

8. Fino a qual punto le analogie d'ordine archeologico o etnografico possono autorizzare l'ipotesi delle relazioni o delle migrazioni preistoriche?

RIVISTA ANALITICA

Il Socialismo contemporaneo, di GIOVANNI RAE. — Prima trad. ital. del prof. Angelo Bertolini, con un Cenno sul socialismo in Italia. — Firenze, succ. Le Monnier, 1889, volume di pag. XCVI-500.

Il socialismo — scrive giustamente il Rae — non scomparirà forse mai, ed è per questo che il suo studio teoretico offre il più grande interesse, non solo al sociologo, ma anche al filosofo investigatore del problema della felicità umana. Vi è nelle tendenze socialistiche stesse un intimo rapporto colla soluzione data in ogni tempo dal pensiero filosofico al problema della natura dell'uomo, ed è codesto rapporto che secondo il concetto comtiano costituisce la sola ragione pratica d'ogni filosofia. Non è filosofo chi s'adagia esclusivamente nella contemplazione astratta delle leggi cosmiche, e non ne investiga le relazioni coi fenomeni della coscienza umana. Ecco perchè vorremmo che il bel libro del Rae fosse letto e studiato da quanti fra noi discutono di filosofia. Esso delinea in modo preciso il momento attuale di molte principali dottrine socialistiche, e sotto tale riguardo porgerebbe allo storico delle dottrine filosofiche nelle loro attinenze con la vita pratica, curiose osservazioni sui progressi avvenuti dagli antichi tempi ai nostri. A chi legga successivamente il libro del Cognetti de Martiis sul *Socialismo antico* (Torino, edit. Bocca, 1889) e questo del Rae sul *Socialismo contemporaneo* non può a meno di cadere sott'occhio la differenza notevolissima esistente fra la filosofia pratica degli antichi e quella dei moderni. L'evoluzione c'è di sicuro, ma quel che è più, c'è perchè le dottrine sociali sono il riflesso e l'effetto dell'evoluzione intellettuale e morale collettiva.

Il Rae non ci dà un lavoro storico, ma quasi soltanto una esposizione della parte dottrinaria del socialismo moderno. Nella sua *Introduzione* (pagine 1-63) tratteggia a larghissime linee il movimento socialista e le sue relazioni con la democrazia politica; parla della propagazione delle dottrine socialistiche nei varii Stati d'Europa e in America; ricorda anche i rapporti storici dei socialisti odierni con i sociologi teoretici del secolo scorso ad esempio G. G. Rousseau, e con alcuni socialisti pratici della Rivoluzione, quale fu il Baboeuf: ma tutto il volume resta essenzialmente uno studio critico-sistematico dei più importanti sistemi socialistici. Non di tutti, però, giacchè del socialismo Francese quasi non parla, e la maggior parte del libro è destinata alle teorie del Lassalle (Cap. II), del Marx (III), del Marlo (IV), dei socialisti della cattedra (V), dei socialisti Cristiani (VI), e dei nichilisti (VII): vale a dire, si restringe alle manifestazioni dottrinarie fiorite in Germania ed in Russia durante l'ultimo venticinquennio. Ma pur

non essendo completo in quanto al socialismo Europeo in genere, è completissimo per rispetto ai punti presi in esame.

Dobbiamo avvertire che quest'opera del Rae non fu scritta da principio come un tutto organico, e che risulta invece dalla riunione di articoli editi su varie riviste: ciò può spiegare l'incompletezza sua sotto varii aspetti. Meritano speciale menzione i capitoli sul federalismo di Carlo Marlo (pseudonimo del prof. Winkelbech), e sul socialismo cristiano che in Italia è troppo poco conosciuto, mentre tutti conoscono più o meno esattamente Lassalle, Marx, Wagner e gli altri socialisti cattedratici, Bakunine e i nichilisti.

Così sono pure assai pregevoli i due ultimi capitoli, l'uno (l'VIII) sul socialismo in rapporto alla questione sociale: l'altro (il IX) sul problema enunciato dal George nella sua opera: *Progress and poverty* (London, parecchie edizioni), e che può riassumersi così « La povertà è associata naturalmente al progresso, perchè il bisogno aumenta col crescere della ricchezza ». In ordine alla questione sociale il Rae cerca rispondere alle accuse che i socialisti movono al regime attuale, dimostrandone le ragioni storiche ed economiche, vale a dire naturali: e in quanto al rimedio proposto dal George, cioè alla nazionalizzazione del secolo, egli ne vuol provare la futilità e il nessun vantaggio pratico.

Malgrado le molte manifestazioni che il socialismo possa avere avuto finora in Italia, corrono fra di noi errori e pregiudizii singolari: ben fece dunque il prof. Bertolini di darci tradotto, e in eccellente forma, il libro del Rae, che opportunamente diffuso fra le nostre classi colte e fra i nostri professori di diritto e studiosi di sociologia, varrà a correggere non poche inesattezze che si enunciano giornalmente intorno al socialismo ed ai socialisti. Poichè, giova confessarsi, di teorie sociali e socialistiche tutti ne parlano in Italia, ma ben pochi lo fanno con vera competenza e dopo uno studio spassionato dell'argomento. Gli stessi nostri socialisti, ad esclusione di pochissimi (e a ragione il traduttore cita con onore il Colajanni e il Turati), sono in generale assai ignoranti in fatto di storia e di teoria astratta delle dottrine che professano. La letteratura socialistica italiana, vuoi per ragioni di coltura, vuoi per ragioni di mezzi economici, è fin qui stata miserrima cosa. Speriamo che l'opera iniziata testè dal Colajanni in più volumi (Ed. Tropea, Catania) e i brevi, ma succosi scritti monografici del Turati abbiano un seguito; ma sta pur sempre vero, che gli Italiani hanno fatto e predicato fino ad ora del socialismo senza quasi conoscerne le ragioni storiche e senza penetrarne mai i concetti astratti. Ora, checchè si dica, nessuna riforma dei costumi e delle istituzioni sociali può compiersi o proporsi senza il corredo opportuno di dati conoscitivi. Direi che i nostri riformatori sociali sono in generale niente altro che orecchianti: imitano, spesso assai male, le tendenze d'oltr'Alpi, ma non creano nulla.

Questo, che potrà parere un giudizio severo, non spiacerà a quegli egregi che, come Colajanni e Turati militano sotto la bandiera del socialismo possedendo una larga coltura e una grande serenità di giudizio. Si potrà, ad ogni modo, invitarli a leggere il bel *Cenno storico del socialismo in Italia*,

premesso dal Bertolini alla sua traduzione del Rae (pag. v-xcii), che se è scarso sulla parte dottrinaria, è ricco invece di notizie sul movimento socialistico italiano. Nessuno ignora che dal 1867-68, cioè da quando Bakunine fondò in Italia la prima sezione dell'*Internazionale*, sono avvenuti fra noi molti tentativi per la costituzione di un vero partito socialista, tentativi quasi sempre infelici e solo da pochi anni coronati dal successo di qualche isolata elezione politica. Ma chi conosce le dottrine del socialismo Italiano? Esse non esistono, tranne che nelle agitazioni popolari si vede sempre un riflesso del socialismo transalpino, e sopratutto, per ragioni di affinità etnica, di ricordi retorici (così detti storici) e di lingua, il riflesso del socialismo francese, forse il peggiore di tutti. Che poi i Francesi siano incapaci di comprendere ciò che di *umano* e di *possibile* vi è nelle dottrine socialistiche, è un puro effetto della stessa interna organizzazione del loro Stato. Nessun popolo si mostrò così poco adatto alle applicazioni della vera libertà, quanto il francese, che cade sempre dalla Repubblica al Cesarismo, attraversando la solita sanguinaria fase del Comunismo. Tre volte in cento anni la Francia ha provato la Repubblica, e tre volte ha tentato l'applicazione pratica delle dottrine socialiste, ma non per altro, se non per darci il 93, le giornate del giugno e i tre mesi della Comune nel '71: vale a dire, l'uccisione d'ogni vera libertà. Napoleone I, Napoleone III e forse Boulanger, sono l'effetto naturale di questa incapacità politica dei Francesi. Se dunque in Italia si vuol fare del socialismo scientifico e sinceramente liberale, non è dai Francesi, come pur troppo in generale succede, e neppur dai Tedeschi, che si fondano sopra uno Stato tirannicamente autoritario, che si dovrebbe prendere l'inspirazione; ma dagli Americani che sono, vogliasi o no, il popolo più pratico e, politicamente parlando, più civile dell'epoca nostra. Dobbiamo compiacerci, per ciò, del fatto messo opportunamente in rilievo dal Bertolini: che negli ultimi tempi, il così detto « partito operaio », che ha il suo centro d'agitazione in Milano, mostri tendenze anti-autoritarie e solo vagamente, e in via temperata, tendenze anarchiche, accostandosi per l'appunto pel suo spirito intimo alle associazioni americane dei « Cavalieri del lavoro » (*Knights of labor*) ed alle organizzazioni di resistenza inglesi, cioè alle *Trade's Unions*. Forse questa è la direzione più positiva, e pertanto più scientifica del socialismo militante, perchè risponde anche alla legge d'evoluzione sociale.

E. Morselli.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

CRÉPIEUX-JAMIN. — L'ÉCRITURE ET LE CARACTÈRE. — Paris, F. Alcan, 1888.

La « grafologia » è la pretesa scienza di coloro che, dallo studio della scrittura d'una persona, immaginano di arrivare alla conoscenza di tutte le particolarità del suo carattere. Ora, così enunciata, la cosa deve apparire strana a chiunque: ma in realtà, se ben si guarda, la grafologia non è altro che un capitolo della fisiognonomia, e deve, come questa, avere un certo fondamento fisiologico, se è vero che i fenomeni psichici interni si traducono al di fuori con movimenti più o meno manifesti. L'attività psichica, secondo l'odierna scuola fisio-psicologica, è di natura essenzialmente motrice, e i movimenti spesso ripetuti imprimono a ciascun individuo un contegno speciale, che chiamiamo personalità. Nessuna meraviglia, scrive il Crépieux-Jamin, che questa personalità si riveli anche nella forma e nei tratti della scrittura: vi dev'essere un grafismo per ciascun carattere, come vi è una fisonomia del violento, del lussurioso, dell'ambizioso, dell'inerte e via via.

Ma per quanti sforzi abbiano fatto fin qui i grafologi, le relazioni fra la scrittura ed il carattere morale delle persone restano oscurissime; non si è per anco esciti dalla fase grossolanamente empirica. L'autore, che è più modesto di tutti i suoi predecessori, non è neppure più fortunato e, a parer nostro, più convincente di essi. Egli non si illuda di avere fatto un'opera scientifica; il suo libro contiene l'indicazione precisa dei segni grafici che si debbono riguardare come caratteristici, ma il loro significato psicologico ci resta sempre ignoto, e scorreranno molti e molti anni prima che la grafologia diventi una scienza anche minimamente positiva.

MARCHESINI GIOVANNI. — NECESSITÀ CASUALE. — Montagnana, 1888, opuscolo.

Premesso che il progredimento della scienza è una legge, l'A. svolge oltre il concetto di Caso (del Caso filosofico che si oppone al Caso volgare) e quello di Necessità (considerata obbiettivamente), il concetto di finalità, dimostrando che quest'ultima è negata dal concetto positivo della natura, e ch'è un'ipotesi illogica ed illusoria. Prova che la Necessità casuale (conciliazione relativa della *Necessità di natura* e del *Caso* di Democrito e di Epicuro) è quel fatto o quel principio ch'è funzione ritmica del divenire, e quindi regola di qualsiasi aspetto dell'evoluzione, e conseguentemente della psiche. Applica il concetto di Necessità casuale alla storia, alla morale e alla religione, e più particolarmente al volere, dimostrando come la libertà del volere non è propriamente nel volere, ma nella rappresentazione, e che la coscienza della libertà del volere è un'illusione psicologica.

Si possono raffrontare queste idee del Marchesini con quelle avanzate dall'Ardigò nel suo notissimo articolo sul *Caso* edito dalla nostra « Rivista », nel vol. III, 1885, e ristampato nelle *Opere filosofiche* (vol. II, 1884). Il Marchesini è un distinto allievo dell'Ardigò, e ne adotta la filosofia e, per taluni riguardi, anche lo stile: questo, come tutti gli altri suoi lavori, è un lavoro ben pensato che si distacca, per una certa originalità delle idee, dalla via battuta dalla comune.

SCIENZE BIOLOGICHE

LE CONTE J. — EVOLUTION AND ITS RELATION TO RELIGIOUS THOUGHT. — New-York U. S., Appleton and C.°, 1888, un vol. in-18° di pag. 344.

Delle tre parti di cui consta questo importante volume dell'eminente geologo californese, la prima è destinata ad uno studio generale dell'Evoluzione. Questa viene definita « una modificazione progressiva, che si compie in virtù di leggi determinate, ma che deve essere considerata nell'insieme, non nelle singole parti, giacchè alcune di queste possono anche subire, nel generale progresso, un'involuzione o degradazione ». Le leggi del processo evolutivo sono tre: 1ª *legge del differenziamento*, per la quale le forme primitive, che sono le più semplici, si specializzano e si differenziano; 2ª *legge del progresso d'insieme*, che sagrifica alcune forme all'evoluzione collettiva; 3ª *legge del movimento ciclico*, rappresentata dalle età geologiche e dalle corrispondenti fasi della serie zoologica.

La seconda parte enumera le prove positive in favore dell'Evoluzione. I fattori di questa, fino ad ora conosciuti, sono: 1° l'azione dell'ambiente; 2° l'uso e il disuso; 3° la selezione naturale; 4° la selezione sessuale; 5° la selezione fisiologica (ipotesi del Romanes): ma non è improbabile che in avvenire se ne scoprano degli altri. Le prove perentorie dell'Evoluzione sono: 1° le omologie anatomiche; 2° l'embriologia, ossia lo sviluppo ontogenetico; 3° la distribuzione geografica degli esseri; 4° la produzione artificiale delle varietà e delle razze.

Nella terza ed ultima parte, l'A. imprende a trattare delle relazioni della teoria evoluzionista col Cristianesimo. Egli dice che quasi tutte le grandi scoperte scientifiche, come l'eliocentrismo, la gravitazione, l'antichità della terra, l'antichità dell'uomo, hanno in principio turbato le coscienze, ma col tempo si è visto che non contraddicevano menomamente alle credenze cristiane. Così avverrà, egli scrive, dell'Evoluzione. Noi, con buona pace dell'autore, diremmo piuttosto che sono le credenze le quali, loro malgrado, hanno subìto una riforma, ed è vero che oggi molti teologi reputatissimi (s'intende protestanti) accettano l'evoluzione e tentano conciliarla col dogma della creazione. Vediamo anzi, nel seno dello stesso Cattolicismo, penetrare un po' più di tolleranza contro dottrine che al principio si proclamarono atee, materialistiche, demoralizzatrici: le prediche degli abati Valroger, de Monsabré, Fabre d'Envieu, informino! Ma non è a meravigliarsi: il Cristianesimo ha fatto mostra in ogni tempo di una grande

elasticità. Come ha sostenuto, quando gli tornava conto, l'assolutismo monarchico e la schiavitù, così ora liberaleggia in favore del socialismo e della eguaglianza degli uomini. Ciò significa soltanto che ogni religione così detta positiva diventa, a lungo andare, un istituto politico e che è non d'origine divina, ma semplicemente umana.

HUTH A. H. — THE MARRIAGE OF NEAR KIN, considered with respect to the laws of Nations, the results of experience, and the teaching of Biology. — II^a edizione, Londra, Longmans, Green e C.ª, 1888.

La tesi sostenuta dall'autore di questo libro, con un ampio corredo di argomenti positivi, è così contraria alle opinioni comuni che crediamo utile incitare i nostri lettori a leggerlo e a ponderarlo. Essi vedranno come vi siano nella scienza numerosi principii dottrinari accettati oramai senza discussione, ma che, sottoposti invece ad un esame spregiudicato, si rivelano o falsi o inesatti o esagerati. Tale è appunto la nozione volgare intorno al danno delle unioni consanguinee, contro le quali ha tuonato anche la voce simpatica del nostro Mantegazza. Ebbene, l'Huth ha ripreso lo studio dell'argomento, ha investigato nella storia, nella biologia, nella statistica, ed è giunto a risultati in gran parte contrari a tale nozione.

Altri prima di lui avevano sostenuto una tesi eguale: e fra essi Giorgio Darwin, figlio dell'insigne naturalista, il quale non aveva saputo trovare alcun fatto positivo in appoggio della opinione volgare. L'Huth vede nella storia di tutti i popoli antichi praticato l'incesto e lo vede in natura praticato su larghissima scala cosi dai vegetali come dagli animali. Si hanno società umane floridissime che tuttavia si propagarono e si propagano solo per mezzo delle unioni endogamee, cioè a lungo andare consanguinee. Basta citare gli Israeliti, così spesso parenti fra loro. La consanguineità non diminuisce la fecondità: nè sembra aumentare, come si crede, il numero degli idioti, gozzuti, cretini e sordo muti. È però vero che essa esagera nei discendenti le tendenze dei progenitori, come lo mostrano le esperienze sulla selezione artificiale (C. Darwin, Naudin, ecc.): più la parentela è prossima, e più grande è la forza di trasmissione delle particolarità dei progenitori. Ne segue che la consanguineità sarà dannosa soltanto quando si abbiano nella famiglia tendenze cattive, perchè allora queste saranno accumulate e rese più intense. La storia delle famiglie regnanti dimostra questa conclusione dell'Huth nel modo più convincente.

SCIENZE SOCIALI

VIRGILIO G. — PASSANANTE E LA NATURA MORBOSA DEL DELITTO. — Roma, E. Loescher, 1888, un vol. di pag. 140.

Studio eccellente di antropologia criminale, cui l'esimio alienista era preparato da lunga esperienza e da continuate ricerche. Gaspare Virgilio infatti fu dei primi, contemporaneamente al prof. Lombroso, ad occuparsi

dei rapporti fra la delinquenza e la pazzia: il suo *Saggio sulla natura morbosa del delitto* (1874) rimane sempre uno dei punti di partenza da cui han preso le mosse tutti i lavori ulteriori della nuova scuola italiana di sociologia criminale. In questo nuovo scritto, il Virgilio, presa occasione dall'evidentissimo stato psicopatico del regicida Passanante e dall'esistenza di altri pazzi nella genealogia di costui, ritorna sul suo primitivo concetto intorno all'indole patologica della delinquenza. Egli ribatte con molto calore e con ampie prove le opinioni contrarie, e sostiene che la criminalità e la malattia si identificano nella degenerazione del delinquente. La fisio-patologia, l'antropometria, la teratologia dimostrano, egli scrive, l'esistenza effettiva d'una vera *organizzazione criminale*. Non sarebbe concepibile senza di ciò la trasmissione ereditaria della criminalità, che ne rivela l'origine organica. Anche il trasformarsi reciproco dell'eredità pazzesca in delinquenza fa fede dell'analogia intima fra queste due condizioni psicologiche. Anche l'eredità diatesica che indifferentemente si specializza in alienazione mentale e in tendenze criminali, addita per entrambe un'identica natura. Di tutti questi concetti il Virgilio riporta le prove di fatto sia togliendole dai più reputati scrittori, sia desumendole dalla propria esperienza. Lo studio delle XXXII sue osservazioni personali convincerà il lettore del frequentissimo associarsi della pazzia e della degenerazione fisica costituzionale con la criminalità nella genealogia dei delinquenti. Si aggiungano i caratteri peculiari della loro morbilità, per usare il termine creato dal compianto Bertillon: i criminali presentano una straordinaria proporzione di morbi costituzionali, diatesici, degenerativi, quali sarebbero la neurosi, la tisi, la scrofola, le malattie delle ossa, le ateromasie arteriose, ecc. Non è dunque accettabile secondo l'autore, l'opinione del Tarde e degli altri che veggono nei caratteri del delinquente, l'effetto acquisito d'un così detto tipo professionale.

Ad onta della sua natura morbosa il delitto non può, tuttavia, accomunarsi nella cura con la ordinaria pazzia; come è inammissibile, nel giudizio della punibilità dei delinquenti, l'antico criterio della responsabilità, così sarebbe inumano ed ingiusto equiparare i malati inoffensivi coi pericolosi. Per questi gli alienisti reclamano i Manicomi criminali, che il legislatore italiano da lungo tempo promette, ma che nel nuovo Codice penale testè approvato, sono resi quasi illusorii, sempre per quel metafisico indirizzo del liberalismo astratto dominante nella nostra politica. Il Virgilio fu tra i primi e tra i più eloquenti preconizzatori delle riforme, ed è naturale che egli termini il suo importantissimo lavoro, esprimendo la speranza che il bisogno d'una vera, d'una sana riforma scientifica del nostro giure penale, per quanto fino ad ora ostacolata, e dagli umanitaristi teoretici, sarà presto o tardi universalmente sentito.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI ITALIANI

La Rinascenza

Rivista di scienze, politica, lettere ed arte.
Anno I, 1889.

Annunziamo con viva compiacenza l'apparire di questo nuovo periodico che, sotto la direzione del signor G. Viscardi di Napoli, si propone di richiamare il pensiero italiano alle sue antiche e gloriose tradizioni di scienza e di libertà. Vi collaboreranno molti degli scrittori che ci onorano da più anni dei loro scritti, e ci basti ricordare i nomi di Angiulli, Boccardo, Bovio, Caporali, Cesca, Colajanni, De Dominicis, Dal Pozzo di Mombello, E. Ferri, Levi, Rapisardi, Rosa, Sergi, Schiattarella, Trezza, e fra gli stranieri di Luigi Büchner, per comprendere che la « Rinascenza » sarà emula a un tempo ed alleata della nostra « Rivista di filosofia scientifica ». Questa, come oramai l'anziana fra i periodici filosofici e scientifici indipendenti, invia un saluto alla consorella, con cui ha comuni gli intenti e il metodo, e le augura il meritato successo. Ecco intanto un cenno degli articoli contenuti nel primo (doppio) fascicolo:

Viscardi G., *Tradizione italica.* [È come il programma del nuovo periodico, e contiene parafrasato ed ampliato il concetto svolto dal prof. Morselli, tanto nei suoi articoli sulla « Rivista », quanto nel suo discorso su Giordano Bruno: che cioè la filosofia italiana è essenzialmente un *naturalismo monistico.* Iniziatrice dello studio positivo della natura, la civiltà italica si rispecchia nel pensiero dei Pitagorici, di Filolao, di Evemero, di Lucrezio, di L. A. Seneca nell'evo antico, dei nostri grandi filosofi della Rinascenza con a capo B. Telesio, G. Bruno, T. Campanella, Vanini e Galileo, poi degli scrittori politici dal secolo XVII in poi, da Vico a M. Gioia, dallo Spedalieri, a Romagnosi, a Cattaneo, a G. Ferrari. Sono queste fonti cui bisogna ricondurre la filosofia e la scienza italiana; giacchè sono esse un prodotto originario del nostro carattere nazionale].

De Dominicis F. S., *La legge dell'ideale.* [L'autore tratta, con la solita sua competenza e col suo stile vivace e colorito, la questione dell'ideale nel positivismo evoluzionistico. In questo primo articolo egli critica l'interpretazione data dallo Spencer al principio fondamentale della conservazione della forza, e dice che anche dandone un'altra non si esce nè dal positivismo nè dall'evoluzionismo. Combatte l'inconoscibile, l'opposizione fra soggettivo ed oggettivo, fra fenomeno e noumeno, fra percepito e reale, e sostiene che la sola differenza sta fra ciò che si conosce e ciò che non si conosce ancora. Il suo è dunque non un realismo trasfigurato, come quello di Spencer, ma un realismo strettamente positivo e monistico. Ciò premesso l'autore afferma tre cose: 1° che la legge di evoluzione, in questo briciolo sperimentale di

materia, che è il sistema solare, è anche legge ideale o del bene; — 2° che la legge del bene è anche legge necessaria nei mondi infiniti; — 3° che la vita dell'universo è l'inesauribilità nell'attuazione della perfezione].

COLAJANNI N., *Stabilità fisica ed evoluzione mentale dell'uomo.* [È un estratto dal suo recente volume di *Sociologia criminale.* L'autore, mosso dal desiderio di subordinare il delitto quasi esclusivamente al fattore economico (nel che egli esagera le idee socialistiche), combatte la scuola antropologico-criminale in quanto questa si basa sulle relazioni necessarie fra organo e funzione. Egli sostiene che contro ad un'evoluzione mentale sempre progressiva, l'uomo ci presenta da più secoli una stabilità fisica, vale a dire quel *Dauer-typus* messo di moda dal prof. Kollmann, e, a quanto pare, accettato dal nostro Sergi. Basandosi sui fatti incertissimi relativi alle prime razze preistoriche, che egli crede molto più antiche di quel che sono, il Colajanni sostiene che il tipo antropologico non ha variato in rapporto coll'evoluzione delle facoltà intellettuali e morali; donde la conclusione paradossale che la forma, il volume e la struttura dell'organo non influiscono sulla funzione. Se l'autore avesse conosciuto direttamente ciò che da più anni ha scritto il Wallace su questo stesso argomento (*Essays on selection*, 1868) e se avesse tenuto conto di ciò che afferma il Morselli nelle sue *Lezioni sull'uomo* (Disp. IX); con riserva di trattare più a lungo codesta questione), avrebbe anche compreso che la pretesa stabilità fisica non esiste, e che l'evoluzione mentale va intesa ben diversamente e con criterii molto più positivi. L'evoluzione mentale altro non è che associazione e sostituzione di associazioni; quindi il suo progredire continuo è subordinato ai perfezionamenti minutissimi della struttura intima cellulare. Con questo criterio, e non col grossolano apprezzamento della capacità cranica, si può discutere se davvero il tipo umano fisico sia stabile, ciò che sarebbe contrario alla dottrina evoluzionistica].

BUCHNER L., *Cristianesimo e schiavitù.* [Nulla di nuovo: vi si enuncia il fatto notissimo che il Cristianesimo, come tale, nè abolì nè combattè mai la schiavitù]. — ROSA GABRIELE, *Riforma morale.* — FERRI E., *Il suicidio dell'arciduca Rodolfo d'Austria.* — Seguono bibliografie e notizie.

PERIODICI FRANCESI

Revue philosophique de la France et de l'Étranger,
XIII année, tome XXVI, octobre-décembre 1888.

BOURDON, *L'evoluzione fonetica del linguaggio.* [È oramai finita, esclama l'autore, per quelle viete teorie che facevano del linguaggio una specie di essere indipendente, presso a poco come molti si imaginano ancora che siano la metafisica, la scienza, la religione. Il linguaggio altro non è che un insieme di movimenti dei nostri organi d'articolazione. Esso è subordinato a condizioni in parte di natura puramente fisica, in parte di natura psicologica e sociale. Alla prima categoria spettano le condizioni meccaniche e fonetiche, il cui studio è soprattutto importante per coloro che credono che l'evoluzione

del linguaggio s'è compiuta lentamente e inconsciamente. Parlando, noi non abbiamo quasi coscienza degli elementi della parola; noi possiamo riflettere un poco sulla frase prima di parlare, un poco meno alla parola, ma una volta che sia incominciata la parola, tutto il resto si segue, per così dire, macchinalmente. Ciò significa che il grado di volontà, che si mànifesta nel linguaggio, va diminuendo dalla frase alla parola e dalla parola agli elementi fonetici di essa, i quali possono considerarsi come articolati in massima parte per azione reflessa. Le leggi fonetiche sono, dunque, inflessibili, tanto più che la convivenza sociale tende ad introdurre uniformità e a neutralizzare ogni possibile iniziativa individuale. Toltine casi eccezionalissimi, l'individuo non agisce sulla fonologia dei suoni articolati: questa dipende da un complesso straordinario di fattori, di cui solo gli etnologici ci sono fin qui abbastanza noti. Ad ogni modo, è certo che il linguaggio si modifica continuamente e si svolge; e questa evoluzione si produce per gradi eccessivamente piccoli. In una società chiusa, vi è maggiore stabilità fonetica del linguaggio, che non in una soggetta a commerci cogli altri gruppi sociali; il che fa sì che l'evoluzione del linguaggio sia tanto più rapida, quanto maggiore è il contatto fra le varie collettività umane adoperanti fonologie diverse].

Ferneuil, *Natura e fine della società.* [Analisi critica della opinione espressa da A. Fouillée nella *Science sociale contemporaine*, che, cioè, la società « sia un sistema di idee, un organismo che si realizza concependo e volendo sè stesso ». — L'autore dimostra che Fouillée ha scritto sotto l'influenza della vieta teoria di Giangiacomo Rousseau, e trova preferibile la definizione di Erberto Spencer].

Tarde, *La crisi della morale e la crisi del diritto penale.* [Il Tarde esamina alcune opere recenti di antropologia criminale, massime italiane (Rizzone-Navarra, Lombroso, Garofalo, Ottolenghi, Alimena, Colajanni, Innamorato), e ne pone a riscontro le applicazioni etico-giuridiche con lo stato presente della morale e del diritto, quale risulta dai lavori di Beaussire, Fouillée e Guyau].

Durkheim, *Suicidio e natalità.* [È un buon lavoro di demografia, inteso a dimostrare la complessità dei fattori che agiscono nell'aumentare o diminuire il numero dei suicidii in un paese. Il Durkheim dice di prendere in esame un problema già posto dal Morselli nella sua opera sul *Suicidio* (1879, pag. 199) e relativo ai rapporti fra il suicidio e la natalità, ossia la proporzione delle nascite. In media, i paesi dove il suicidio è più frequente, hanno una natalità inferiore a quella dei paesi dove il suicidio è meno frequente. Ciò significherebbe, secondo l'autore, che il malthusianismo non vale a diminuire le cause che spingono gli individui al suicidio, per quanto fra queste cause sia stata messa anche la scarsità della popolazione. Ne segue che frequenza dei suicidii e scarsa natalità sono due fenomeni patologici, che andando il più delle volte insieme, debbono anche dipendere dalle stesse condizioni sociali. Fra queste, il D. pone per prima la famiglia, ciò che del resto il Morselli aveva amplissimamente dimostrato nei suoi precedenti lavori].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore.*

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

STORIA RELIGIOSA

IL DIVINO O L'UMANO NELLA BIBBIA?

I.

La filosofia scientifica non approva *divino* di sorta: stima il *divino*, inteso come un Dio, o come un'opera di Dio, del tutto inutile alla struttura dell'universo, e neppure indagabile fra i limiti dell'esperienza, dentro de' quali vuole rimanere. Il *divino*, poi, inteso come alcun che di misterioso, da cui si speri un bene o si tema un male; ovvero come qualcosa d'ideale, che sopperisca ai bisogni, o teoretici della mente o pratici del cuore, nemmeno importa alla filosofia scientifica: non il misterioso, essendo proprio dei popoli inculti; non l'ideale, ch'è solo acconcio ad una filosofia speculativa e metafisica (1).

La filosofia scientifica, secondo che viene professata dal maggior numero, aspetta piena soddisfazione, individuale e sociale, teoretica e pratica, dalla scienza, non dalla religione, e dalla scienza sperimentale, contraria alla trascendentale e trascendente. Secondo la scienza sperimentale, il *divino*, comunque concepito e dovunque appetito, non si trova in nessun luogo, nè nella natura, nè nello spirito, nè nella ragione; tanto meno di là dalla natura, punto insussistente affatto, che *nemo vidit unquam*.

Se la filosofia scientifica non vuol sapere del *divino* sotto qualunque aspetto, può ella riconoscerlo in un libro, nella Bibbia, scritto da mano umana? No, certamente. V'ha di più. La Bibbia è giunta a noi scorretta e interpolata. Non abbiamo i testi originali delle parti che la compongono, a poterne riscontrare le scorrezioni e interpolazioni. Non sappiamo con certezza degli autori, se, cioè, corrispondono ai nomi, che al presente

(1) Considero il *divino* in relazione alla filosofia scientifica, prima che ciò faccia rispetto alla Bibbia; essendo questo mio scrittarello destinato ad una « Rivista » che a quella filosofia fa buon viso, e ne porta il titolo.

hanno le varie parti. Possediamo, invece, fino ad ora circa 2000 codici diversi antichi del solo Nuovo Testamento; sui quali si sono scoperte dagli studiosi *varianti* moltissime, presso che 150,000! Come la filosofia scientifica può avere un siffatto libro per divino, essendo disposta a riconoscerlo appena per umano? A lei preme un solo libro, il libro cioè della natura, che consta di lettere vive; non della Bibbia, che risulta di *morte lettere, forse*, come scrive B. Spinoza, *alterate dall'umana malvagità* (1). Se le toccasse domani o doman l'altro di cantare un inno di trionfo, non sarebbe, certo, quello della vecchia fede, che è il *Te Deum laudamus;* ma quello della scienza positiva, ch'è il *Te naturam laudamus.*

Lasciando da banda inni e poesie, e rientrando nel campo della fredda prosa, auguro, dal canto mio, pieno trionfo alla filosofia scientifica; ma non credo, devo confessarlo, abbia a prendere, in progresso di secoli, il posto della religione. Per questa rimarrà sempre un campo abbastanza vasto e importante, cioè quello sentimentale, o, come dicono gl'Inglesi, emozionale. La scienza conquisterà, via via, tutto il campo intellettuale, che senza dubbio ridurrà di molto i possedimenti religiosi. Sembra non andrà oltre. Di che fermamente convinto, nel mio *Cristianesimo primitivo* mi sono mostrato, nelle ultime conclusioni cavate dalla storia, antidogmatico anzi che antireligioso. Nella quale mia ferma convinzione mi trovo, per buona ventura, con eletta compagnia, anche di cultori perseveranti della filosofia scientifica.

II.

Come che sia di ciò, e dell'avvenire della religione, è al presente necessario osservare, che la filosofia scientifica, per arrivare al suo ultimo intento, non solo dee studiare i fatti della natura e indurne le leggi, ma dee ancora accogliere di lieto viso la ricerca positiva dei fatti e delle leggi della storia, soprattutto di quella religiosa. Tale ricerca arrecherà a lei utilità grande, e confermerà in modo mirabile le sue osservazioni e induzioni su la natura. Infatti, per la storia religiosa, in senso critico e non dogmatico, principia a capovolgersi la storia vecchia del *divino* in questo mondo; il che torna a

(1) Spinoza, *Tractat. theologico-politicus*, Cap. xv, Hamb., 1670.

vantaggio della filosofia scientifica. Oggi, per opera di quella, non è più Dio che crea l'uomo a sua imagine (*Gen.*, I, 27; *Mat.*, XIX, 4); sì è l'uomo che crea Dio a sua imagine. Oggi non è più la coscienza divina, che infonde bella e costituita nell'anima la coscienza umana; sì, è la coscienza umana, che a grado a grado ha formato sè stessa, e poi la coscienza divina, o, che è lo stesso, il *divino*, come qualcosa di più alto, di più puro, di veramente buono e santo, che sia degno di adorazione appresso gli uomini.

Così formato e adorato il *divino* nel mondo, non andò mai via dal mondo. Era costato tanto lavoro, tanti e tanti sacrifizi! Ebbe, è vero, molte trasformazioni nel tempo e nello spazio; spesso in meglio e non in peggio, procedenti in gran parte dall'ambiente nel quale dovè adattarsi; e non perciò andò via. È un fatto storico innegabile che le trasformazioni passarono; lui, il *divino*, restò, e resta tuttora onorato con tanti nomi e titoli grandiosi, che a nessun altro essere toccarono mai. La filosofia, che ha contribuito non poco ad allargarne il regno, e, per alcuni, anche a fondarlo, ora non può, ancor che voglia liberarsene, riuscirvi, senza bene appurare la storia del *divino*.

I fatti della storia prima di tutto s'intendono e contendono coi fatti della storia. Di questo mio ultimo pronunziato è bene che alleghi delle prove. Si stia sicuri, che esse non mi dilungheranno dal tema religioso-cristiano, secondo che vuole trattarsi in queste pagine.

La filosofia scientifica crede potere ormai fare a meno del *divino*, nel senso di persona esistente ed agente nell'universo; perchè ha sostituito alla creazione la evoluzione. Ben altro deve pensarsi da chi sappia la storia del cristianesimo. Sin dai primi secoli della teologia cristiana s'ebbero, tra i Padri della Chiesa, i *creazionisti* e i *traducianisti*. I primi erano per la creazione, nel significato che per distinti atti creativi di Dio viene l'anima di ciascun uomo nella terra; i secondi, al contrario, erano per la evoluzione, nel significato che creatosi da Dio una prima anima, le altre si trasmettono per generazione, da padre a figlio, in fondo in fondo per legge ereditaria ed evolutiva, come dicono oggi i filosofi scientifici. Gli uni e gli altri, i *creazionisti* e i *traducianisti*, affermavano Dio; salvo che i primi per ogni nuova esistenza; i secondi per la prima esistenza, facendo da questa derivare le altre per traduzione (da *traducitur*), o dicasi per evoluzione. Onde vedesi, che, giusta la dottrina teologica dei primi secoli cristiani, l'evoluzionismo non si oppose al *di-*

vino, anzi lo presuppose come necessaria e prima causa del successivo ed evolutivo sviluppo della natura. Capisco che l'evoluzionismo teologico sia ristretto all'uomo, laddove quello filosofico del secol nostro si applica largamente a tutte le cose della natura; che il primo si raccomandi come una semplice ipotesi razionale, mentre il secondo si difende come una tesi sperimentale, consolidata da innumerevoli fatti bene osservati ed accertati. Queste ed altre cose capisco, ma con tutto ciò non è dubbio che il semplice sostituire la evoluzione alla creazione non allontana Dio dalla natura; anzi, per così dire, si caccia dalla finestra per farlo rientrare dalla porta, da quel punto, cioè, d'onde incomincia l'edificio dell'universo.

Le cose qui testè accennate sono state già esposte in Inghilterra. Un pastore della Chiesa d'Inellan se ne occupava con un suo scritto, inserito in un giornale protestante (1). Il terreno inglese vi si prestava a meraviglia. Carlo Darwin, infatti, nelle due sue opere principali, fondate sulla evoluzione delle forme naturali, *La origine delle specie* e *La origine dell'uomo,* non escluse una creazione primitiva. Fu contrario apertamente alla creazione successiva e reiterata. Anzi aggiunse risoluto, che, ammettendo una primitiva creazione di poche forme, non iscema punto la grandezza e la potenza del *divino* nella natura. Il medesimo Spencer, filosofo evoluzionista per eccellenza, si approssima, da tal verso, al Darwin, con la sua forza inconoscibile. Di che ha saputo giovarsi il pastore menzionato, il Matheson, e prima di lui un altro pastore americano, il Savage; fondando una religione su l'adorazione della forza inconoscibile. La religione è stata approvata dallo Spencer, e una esposizione se n'è fatta in questa opera: *The religion of Evolution* (Boston, 1876).

III.

Dunque i fatti della storia, riferentisi ad un passato non meno remoto che prossimo, testimoniano che alla evoluzione s'è oggi disposata la creazione divina; potendo ben darsi *un cosmos evolutivo nel tempo,* che derivi *ab eterno da un teocosmos creativo.* Ora, questi fatti storici, sempremai religiosi

---

(1) G. Matheson, *The Religions bearing of the doctrine of Evolution.* Belfast, 1884.

o per natura o per influsso, bisogna primieramente appurare e confutare, ogni volta che si stabilisca una dottrina filosofica che riproduca l'antica sotto aspetto nuovo. Non è questione dell'antico e del nuovo. Nella scienza, sotto diverso rispetto, non manca mai dell'antico e del nuovo; sì che torni vero per la scienza e per la vita tanto ciò che scrive l'Ecclesiaste: *Nil sub sole novi*, quanto ciò che dice il Cristo: *Ecce nova facio omnia*. La questione più tosto consiste in questo pronunziato innegabile: volendosi dalla scienza spazzare il vecchio, presumente a pieno accordo col nuovo, bisogna anzitutto che il pensatore lo conosca mediante la storia, e lo combatta mediante la scienza.

V' ha di più e di meglio pel mio argomento. La legge di adattamento, di cui la filosofia scientifica fa ai dì nostri larga applicazione, venne usata ed anche abusata dai Padri della Chiesa nella interpretazione della Bibbia (1). Siccome varii discorsi e fatti di Gesù contraddicevansi, così fu escogitato l'adattamento alle condizioni e circostanze esteriori per conciliarli, e per allontanare da Gesù e dalla Scrittura le contraddizioni. Ancora oggi i cristiani, cattolici e protestanti, si giovano di essa legge nell' interpretare la Bibbia, come può vedersi nei commenti biblici del Martini e del Curci, cattolici, e nella risposta di Teofilo Gay, protestante, alle 143 contraddizioni rinvenute da Tommaso Scott nell'antico e nel nuovo Testamento (2). Certamente la legge di adattamento, secondo che al presente adoperasi nella scienza e nella filosofia, non è nata da quella introdotta dai Cristiani nella esegesi biblica, nè è paragonabile con essa per molti lati. Ma siamo sempre là: è mestieri conoscerne la storia; vederne le differenze; combattere essa legge nei punti antiscientifici, ai quali la conduce l'esegetista religioso. A cagion d'esempio, per la filosofia e la esegesi cristiana l'adattamento implica il *divino*; anzi è per l'opera di Dio che le cose tutte si adattano ad armonia: *hoc ad hoc, hoc cum hoc*. Invece, per la filosofia scientifica il *divino* non entra punto nel fatto dell'adattamento; avendo esso luogo in modo tutto naturale, per la correlazione, cioè, di forze che operano tanto di fuori in dentro, quanto di dentro in fuori. Da

---

(1) Claire, *Introd. hist. et crit. aux livres de l'anc. et du nouv. Test.*, 3ª ediz., vol. I, p. 248-50.

(2) Gay, *Le contradd. della Bibbia*, ecc. Firenze, 1887.

siffatto lato anche il Darwin, fino a un certo punto ossequente all'antica fede, non vuol sapere di Dio, e va di conserva con gli altri naturalisti (1).

IV.

A sentire oggi alcuni teologi, che sonosi camuffati a filosofi scientifici, e, di più, a risoluti naturalisti; c' è quasi da maravigliare come ancora da alcuni si osi parlare (ed io sono tra costoro!) di contrasto fra la fede e la scienza moderna. Per loro, invece, esiste pace compiuta tra la prima e la seconda. Che cosa vuole la scienza? L'evoluzione? La fede è pronta a concederla. L'adattamento? Anche pronta. Il trasformismo delle specie animali, le une nelle altre? Eziandio prontissima. L'apparizione dell'uomo in epoca molto tarda? Sempre dispostissima. La fede, a loro avviso, può altresì consentire a ben altri pronunziati sostenuti dalla scienza moderna.

A questo ufficio di pacificazione si sono posti, oggi, parecchi scienziati, tuttavia devoti alla tradizionale fede (2). Certo, il loro ufficio è nobile, generoso; ma il risultato sarà sempre apparente. Risecando di qua e aggiungendo di là, si può arrivare ad una conciliazione, ma sarà, ripeto, sempre apparente. E perchè? Perchè i conciliatori della fede e della scienza possono accettare i novelli portati della scienza, fino, s'intende,

(1) Darwin, *The descent of man*, 1871, vol. ii, p. 387.

(2) D'un tentativo cosiffatto rendeva conto, nel febbraio ultimo, la « Rivista di filosofia scientifica » (pag. 128), accennando ad un articolo della « Revue Scientifique » del De Quatrefages, intitolato: *Il trasformismo, la filosofia e il dogma.* L'illustre antropologo aveva il medesimo tentato nell'altra sua opera, tradotta in Italia, col titolo: *La specie umana* (Milano, Dumolard, 1877). Nell'articolo della « Revue Scientifique » il Quatrefages chiama, in suo appoggio, il gesuita Bellinck di Namur. Poteva citare ben altri gesuiti, che al presente si sono messi nello stesso assunto di conciliare, cioè, tra la fede e la scienza: assunto già prima cimentato nel nostro secolo da onorandi preti napolitani, il Sanseverino, il Savarese e più altri, nella loro rivista: « La scienza e la fede ». Ai dì nostri vi partecipano, fra noi, alcuni rosminiani, per es. A. Stoppani, col suo libro: *Il dogma e le scienze positive* (Milano, 1884); R. Bruno, col suo scritto: *Dell'armonia fra la ragione e la fede*, ecc. (Modena, 1885); C. Paganini, col suo lavoro: *Sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia soprannaturale* (Pisa, 1885).

a un certo limite; ed è questo: che non venga negato il soprannaturale, o vogliasi il *divino*. Devoti alla vecchia fede, ci domandano imperiosamente il soprannaturale, o vogliasi il *divino* nella natura, nella storia, nell'arte, nella religione.

Ora, non da ieri, non da un secolo, ma da più secoli, forse dal XIV, del sicuro dal XV, il centro di gravità dell'universo essere, sapere e vivere, s'è spostato, da Dio alla natura, dal *divino* all'*umano*. Con tale spostamento, pur tanto contrario all'antica fede, che poneva in Dio l'*ubi consistam*, una conciliazione reale non è possibile. Forse potrà ottenersi quando venga sostituita, alla formola del medio evo del *credo ut intelligam*, l'altra dell'evo moderno dell'*intelligo ut credam*, non meno nella scuola che nella piazza, non meno tra il minor numero che tra il maggior numero degli uomini. Ma in questo caso la scienza avrà conseguìto pieno trionfo; perchè allora la conciliazione si verificherà a nome della scienza, che subordina a sè la fede, non a nome della fede, che subordina a sè la scienza, come appunto presumono gli odierni conciliatori dell'antica fede.

Lasciamo, del resto, ciò ch' è molto di là da venire, e ritorniamo al presente, anzi al passato. Noi dobbiamo esaminare storicamente se il *divino* o l'*umano* sia stato riconosciuto nella Bibbia, ch' è quanto dire se quella siasi ritenuta per opera di Dio o dell'uomo. Le cose dette possono considerarsi come preparazione a quelle da dire.

Qui poco fa si ha dovuto affermare, al lume della storia, che il centro di gravità, da più tempo, s' è spostato da Dio alla natura ed all'uomo. Brevemente, nell'èra cristiana, abbiamo avuto questo processo storico. Nelle due prime epoche cristiane il centro di gravità si spostò dagli Dei a Dio; nella terza epoca, principiata nel secolo XV, cominciò a spostarsi da Dio alla natura ed all'umanità. Almeno se ciò non avvenne del pensiero dogmatico, fedele alla Chiesa, senza dubbio ebbe luogo nel pensiero critico e indipendente; sì che a questo possa applicarsi in gran parte la seguente formola: *Diis extinctis, successit Deus*; *Deo extincto, successit natura ac humanitas.*

Cotesto movimento storico, nella stessa guisa che s'è verificato nelle altre cose dell'universo, ha avuto largo campo anche nella Bibbia. Dove, da indi in poi, ci facciamo a descriverlo. Saremo brevi, e faremo, per così dire, un quadro a grandi linee; essendo la nostra una rivista, e non una ricerca minuta.

V.

La Bibbia, libro tanto venerato e tanto studiato, ha avuta la sua evoluzione storica. Questa incomincia dai devoti credenti ed arriva ai liberi pensatori. Fra i quali due estremi, l'uno punto di partenza e l'altro punto di arrivo della evoluzione biblica, mediano i devoti o i liberi interpreti della fede.

Per opera dei devoti credenti nasce ogni libro sacro. Costoro, entusiastici di qualche eroe religioso, ne raccolgono i fatti ed i precetti principali. Può avvenire che lo stesso eroe scriva dei suoi fatti e raccomandi la sua dottrina, attaccato lui medesimo a ciò che crede fermamente, e desideroso di trasmetterlo agli altri. Comunque avvenga, o che si scriva dagli ammiratori d'un eroe religioso, o che da lui stesso, nasce sempre un libro sacro, e, più spesso, ne nascono parecchi, se siano in più i devoti credenti, che vogliono raccomandare ai posteri la vita e la dottrina dell'eroe religioso. Il libro sacro per eccellenza, che raccolse tutte le scritture sacre, ricordanti la vita e la dottrina dell'eroe religioso, per nome Gesù, appellossi Bibbia: vocabolo greco che significa libro, come gli Ebrei han chiamato il loro sacro libro *Mikra*, cioè lettura o scrittura.

Nati i libri sacri dai devoti credenti, naturalmente si rispettano, e si accreditano fra loro come opera mirabile, sublime e divina. Se credesi l'eroe religioso un essere divino, o egli stesso un rivelatore divino, è naturale che si abbiano per divine le scritture che gli appartengono, distese o dagli altri o da lui.

Lasciando da banda il fatto storico di altri libri sacri, è innegabile che la Bibbia cristiana è stata compilata da devoti credenti, e che di tante scritture che apparvero nei primi secoli cristiani (e se ne ebbero innumerevoli), alcune si apprezzarono col tempo, per decisione chiesastica, come divine e divinamente ispirate, ed altre, per la stessa decisione, come umane, apocrife, e, talvolta peggio, come diabolicamente ispirate.

Non dovendo trattenermi, nel proposito, in queste ed altre particolarità, giova osservare che la Chiesa (poi ch'ebbe dichiarate canoniche alcune scritture, cioè divine per legge chiesastica, di tante che andavano attorno, e ciò avvenne per tutte le chiese occidentali ed orientali nel principio del secolo v), impose con varie pene a tutti i pii credenti di rispettare come

divina la Bibbia, in cui si contenevano esse scritture (1). Di tal guisa accettato il *divino* nella Bibbia, cioè l'immediata ispirazione di Dio, si continuò a riconoscerlo nella Bibbia per molti secoli, quasi fino a tutto il secolo XVI, senza contrasto altrui, o con qualche contrasto così rado e leggiero, che passò inavvertito. I devoti interpreti e i liberi interpreti della fede scritta, successi ai devoti credenti, autori delle sacre scritture, ne ritennero il *divino*. Acciocchè venga sconosciuto, dee pervenirsi ai liberi pensatori del secolo XVII, e più e più del secolo XVIII.

Del succedere, tra tanti secoli, dai devoti interpreti ai liberi interpreti della fede, e da costoro ai liberi pensatori (succedere che complica il passaggio dal *divino* all'*umano* nella Bibbia), dobbiamo arrecare alquante prove storiche.

VI.

La prima interpretazione biblica dipese da varie cagioni. Tra queste prevalse e precesse la necessità imperiosa d'assicurare e giustificare il *divino* nei sacri libri. Siccome in essi trovansi fatti e racconti inverosimili ed assurdi, così era uopo intenderli in guisa che non ne scapitasse e la sapienza e la scienza infinita di Dio. A questa capitale cagione, d'interpretazione, tutta interna ài sacri libri, si aggiunsero delle altre esterne e sono: La cultura cresciuta col tempo non sempre collima col pensare e credere infantile, spesso raccomandato dalle sacre scritture. Alcune consuetudini nuove non sempre si accordano con le tradizionali leggi imposte dal codice divino. Un libro nuovo succede ad un libro antico in fatto di religione, come nel caso nostro il N. T., non solo succedeva all'A. T., ma eziandio ad altre prescrizioni e tradizioni pagane. Da ultimo,

---

(1) Nel Concilio di Cartagine del 397 s'ebbe un primo catalogo delle scritture genuine, distinte dalle apocrife, chè ne giravano circa 50 (MANSI, *S. Conciliorum*, T. III, p. 768 e seg.; FABRITIUS, *Codex apocryphus* N. T.; Marburgi, 1703). Forse anche prima, verso il 200 ed il 220, si tentò altro catalogo definitivo dei libri genuini, ricordato dal MURATORI (*Antiq. ital. medii evi*, T. III, p. 854; Mediolani, 1749). È però innegabile che il catalogo dei libri, come oggi l'abbiamo, accolto dalle chiese occidentali ed orientali, si ottenne al principio del secolo V. Prima di tal epoca i libri sacri si distinguevano in ὁμολογούμενα (da tutti accettati), in ἀντιλεγόμενα (contrastati), e in νόθα (apocrifi) (EUSEBIO, *Ist. Ecc.*, III, 25).

avviene sempre che alcuni credono ed altri non credono, alcuni credono in un modo ed altri credono in altro modo.

Coteste cagioni esterne, oltre all'interna già allegata, spinsero alla interpretazione, o vogliam dire alla ermeneutica, per concludere che nei sacri libri o v'è l'*umano* e non il *divino*, o c'è il *divino*, non però al modo volgare, che la lettera lo presenta a prima giunta. Gl'interpreti della prima epoca cristiana, sì i devoti e sì i liberi, o, ch'è lo stesso, sì gli ossequenti e sì i non ossequenti alla Chiesa, affermarono il *divino* nella Bibbia, non al modo volgare onde immediato presentasi. Conviene, essi proclamarono a coro, indagare lo *spirito*, e non fermarsi alla *lettera*; è lo spirito, aggiunsero, che vivifica, e che contiene, davvero, il *divino*.

Con tale intendimento posero mano all'opera gli ossequenti alla Chiesa, rappresentati dai ss. Padri, e i non ossequenti alla Chiesa, rappresentati dai filosofi, detti allora gnostici o neoplatonici. Gli uni e gli altri vennero ad una interpretazione allegorica per salvare il *divino* della Scrittura. Se non che, arrivarono all'identico scopo, ed era naturale, in maniera diversa, e con risultato diverso.

I filosofi gnostici arrivarono ad un allegorismo vaporoso; perchè tennero una maniera molto astratta d'intendere il cristianesimo ed il Cristo della Bibbia. Alcuni vollero scoprirvi un cristianesimo in perfetta relazione col gentilesimo e col giudaismo (Basilide, Valentino); altri, un cristianesimo in relazione col gentilesimo ed in opposizione col giudaismo (Marcione, Saturnino). I filosofi neoplatonici si adoperarono a cercarvi un cristianesimo, che doveva essere una continuazione e perfezione dell'orientalismo, dell'ellenismo e del giudaismo (Giamblico, Proclo). Per i filosofi gnostici e neoplatonici il Cristo non era un essere individuale, umanato nel corpo di Maria, ma sì un essere universale e spirituale, che dee liberare e purificare l'uomo dall'animalità, rendendolo spirituale, o dicasi pneumatico (*πνευματικόν*), e dissipando dal mondo il grave ingombro della materia (*ὕγη*) (1).

I ss. Padri presero, per la Bibbia, una via più modesta, ma più efficace dal loro punto di vista religioso, e per ciò aggiun-

---

(1) Vedansi Aug. Neander, *Genetische Entwicklung d. vornehmsten gnostischen Systeme.* Berlin, 1818. — C. Baur, *Die christliche Gnosis.* Tübingen, 1835. — Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie.* Paris, 1846. — Cousin, *Procli opera omnia.* Paris, 1884.

sero un allegorismo più pratico. Ritennero in generale un'intima relazione tra il cristianesimo ed il giudaismo, pôrta dal N. T.; ma vollero cansare la confusione delle due religioni, nella quale cadevano, come dice il Bestmann, i dormienti ebioniti (*die verdrossenen Ebioniten*), e le esagerazioni, nelle quali si perdevano i sognanti gnostici (*die schwärmerischen Gnostickern*) (1). La stessa moderazione tennero, in ottenere dall'esegesi biblica un Cristo non astratto, sì concreto, umanato nel corpo di Maria, e redentore non dalla materia il mondo e l'uomo, ma sì dal peccato l'uomo solo, divenuto corrotto e corruttore dopo il primo peccato di Adamo.

VII.

Il Padre che più si distinse nella esegesi biblica fu Origene. Questi continuò la interpretazione allegorica, che Filone, appo gli ebrei, aveva applicata all'A. T., usandola per l'A. e per il N., e perfezionandola con gagliardo ingegno e studio. Filone, per es., dice chiaro, i sei giorni della creazione e la donna fatta dalla costola dell'uomo doversi intendere in senso allegorico; essendo puerile il credere che il mondo siasi fatto in sei giorni, e che la donna sia nata dalla costola dell'uomo. I sei giorni, egli insiste, alludono ad epoche indeterminate, nè manco determinate nel tempo; e la costola dell'uomo allude a intimità grande tra la donna e l'uomo (2). Il simile pratica Origene; essendo convinto che molte cose, nella Bibbia, hanno senso allegorico, non letterale, e ripetendo con san Paolo: che la *lettera* uccide, e lo *spirito* vivifica (3). Così, allorchè la *lettera* dice che Satana condusse in alto (monte) Gesù, e gli mostrò tutti i regni della natura, è da intendersi per una visione mentale; giacchè è impossibile che ciò avvenga con l'occhio del corpo. Anche la espulsione dei mercanti dal tempio operata da Gesù, è un'arroganza imperdonabile, secondo

(1) H. Bestmann, *Die Anfänge des katholischen Christent. u. des Islams.* Nordlingen, 1884, p. 40. — Per i ss. Padri, difensori d'una religione concreta contro gnostici e neoplatonici, sono da consultare: Ireneo, *Adversus hæreses*, III, 12. — Tertulliano, *Adv. Marcionem*, V, 4. — Origene, *Adv. Celsum*, I, II, III; Eusebio, *Dem. evang.*, I, 6. — Agostino, *De civ. Dei*, XV, 26; *Contra Faust.*, XII, 14.

(2) Philonis, *De allegoriis; De opif. mundi*, Francoforte, 1691.

(3) Origenis, *Adv. Celsum*, VI, 70.

la *lettera*. Invece, secondo lo *spirito*, accenna allo sdegno di Gesù per la violazione di ciò ch'è santo (1).

La massima per le interpretazioni allegoriche di Origene, è questa: tutto ciò che nella Bibbia mostrasi impossibile, inutile, falso ed assurdo, è da interpretarsi allegoricamente. Il che ha luogo, a suo avviso, non per le leggi morali, ma per molti fatti e misteri in quella narrati a scopo morale. Bisogna essere ben ottuso di cervello, egli osserva, da non capire che nella Scrittura si rinvengono molte cose che certamente sono accadute non nel modo onde ci si raccontano (2). Per tal via egli desiderava salvare il *divino* dei sacri libri, non accettandoli, cioè, come opera del tutto storica: ch'è quanto dire non nel modo onde sono volgarmente narrati i fatti ed i misteri di Dio rispetto a sè stesso ed al mondo.

Se non che, il grave equivoco della esegesi di Origene si è, che spesso egli lascia il significato letterale accanto allo spirituale, temendo di compromettersi appresso alla Chiesa. Però, non facendo ora la critica della critica biblica di Origene, aggiungo che questi, a differenza di Filone, non si contentò di distinguere nella Bibbia due significati, il letterale, cioè, e lo spirituale. Aggiunse questi un terzo significato. Avendo egli considerato l'uomo quale tricotomia naturale, cioè come un composto di corpo (σῶμα), di anima (ψυχή) e di spirito (πνεῦμα), volle lo stesso organismo tricotomo applicare alla ermeneutica biblica; e quindi vedervi il triplice senso letterale, morale e spirituale, dovendo quest'ultimo formare la interpretazione allegorica (αλληγορία), e anche mistica (αναγωγή). La molta insistenza che mostra Origene del significato pneumatico (πνευματὶκόν) (3), manifesta ch'egli, nato ed educato in Alessandria, risentì gl'influssi, allora potenti, dello gnosticismo alessandrino, che, come s'è detto, si sforzò di ridurre il cristianesimo ad elevazione dalla materia allo spirito.

VIII.

La dottrina filosofica e teologica di Origene, contenuta sopratutto nei quattro libri *Dei principii* (Περι ἀρχων), produsse lungo conflitto in seno della Chiesa, quasi per quattro secoli,

(1) ORIGENIS, *Comm. in Matth. Comm. in Joann.*
(2) Id., Περί ἀρχων, IV, 15, 16.
(3) Id., *Ibid.* IV, 11; *Hom.* V *in Levit.*, V.

dal III a tutto il VII, tra gli origenisti e gli antiorigenisti. I primi erano disposti ad averlo per ortodosso, i secondi per eterodosso. Pure, la fede di lui al *divino* della Sacra scrittura non venne mai posta in dubbio anche dagli antiorigenisti, ed il suo metodo interpretativo allegorico, prima adoperato da Filone, fu in generale seguitato e molto rispettato. San Girolamo, uno dei suoi contradditori, spesso passionato (autore della *Vulgata*, accettata come canonica dalla Chiesa), nelle sue *Lettere esegetiche* approva la interpretazione allegorica, già bene accolta da Sant'Agostino nei molti suoi commentarii su la Scrittura, e proseguita dagli altri Padri e Dottori in tutto il medio-evo. Fra i due santi Padri, Girolamo ed Agostino, ebbe luogo un grave contrasto per la esegesi biblica; il quale giova nel proposito ricordare di volo.

La epistola di Paolo ai Galati, stata ai dì nostri in gran parte la base della critica biblica di Cristiano Baur e della sua scuola, porse occasione ai due Santi di turbarsi fra loro. Anche in tal caso non diede prova il grande commentatore della Scrittura, Girolamo, che fu pure segretario a papa Damaso (366-384), di animo calmo verso Agostino. Non correva differenza fra loro sul *divino* della Bibbia, ma del modo di spiegarlo in alcuni versetti dell'epistola ai Galati (II, 11, 12, 13). In questi Paolo confessa d'avere resistito in faccia a Pietro, e inflittogli uno biasimo. Girolamo, avvalendosi della legge di adattamento, affermava che Paolo s'era giovato, per le circostanze, d'un rimprovero apparente, o dicasi *simulazione officiosa*. Agostino, al contrario, non volendo sapere dell'accomodamento di Girolamo, appoggiato all'ambiente di Antiochia, insiste per una interpretazione letterale; dichiara storico il rimprovero di Paolo e Pietro, e quale indizio sicuro non di *simulazione officiosa*, ma di *effettiva divisione* tra i due apostoli (1). Agostino si conformava al vero, più che non Girolamo; ma tutti e due ponevano in pericolo la divinità della Bibbia. Agostino, poi, metteva a preferenza in pericolo la vita idillica del primitivo cristianesimo: due cose, cioè idillio di questo e divino di quella, volute fermamente dai due Padri. Allora, tempo di grande misticismo, queste inferenze non si avvertirono, nè ora ho io dovere di svolgerle (2).

(1) Girolamo, *Comm. in Ep. ad Galat.*, I, 9,34. Venetiis, 1766. — Agostino, *Epist.* XXVIII, XL, LXVII, LXVIII, LXXI, LXXIII. Venetiis, 1729.

(2) Vedi B. Labanca, *Il Cristianesimo primitivo*, p. 75-80. Torino, 1886, Loescher.

Continuando nella storia, è mestieri avvertire che nelle due epoche cristiane, prima e media, in mezzo al maggior numero dei devoti interpreti della fede non mancarono dei liberi interpreti di essa. Oltre ai filosofi gnostici e neoplatonici già ricordati, ancora altri pensatori, or filosofi ed or teologi, formarono una piccola minoranza di liberi interpreti della fede. In un tempo di prevalente sentimento religioso, contrario alla libertà di critica e di scienza, i pensatori indipendenti devono, del sicuro, ridursi ad un'eccezione. Questa eccezione venne rappresentata, prima della Riforma, 1° dagli eretici in generale, 2° in particolare, a citarne alcuni, da Scoto Erigena, Roscellino, Abelardo, Gioacchino di Fiore, Marsilio da Padova e Guglielmo Occam. Costoro accettavano il *divino* nella Bibbia, non sempre nel modo onde la *lettera* la presenta: consentivano a ritenere il triplice senso letterale, morale ed allegorico di Origene: a volte osavano non un triplice, ma quadruplice senso, cioè letterale, morale, allegorico ed anagogico, quest'ultimo come esplicazione dell'allegorico, aggiunto da Eucherio di Lione (secolo VI). Se non che, volevano essere liberi nell'interpretare il verbo divino della Bibbia. Nè siffatta libertà, si noti bene, la presumevano per una massima stabilita, ma piuttosto la esercitavano, per alcune dottrine, commentate in opposizione alla Chiesa.

Dei liberi interpreti or nominati, i due ultimi, Marsilio da Padova e Guglielmo Occam, più usarono della libera interpretazione; e quindi più si avvicinarono alla Riforma tedesca. Marsilio, ad ogni tratto, domanda libera interpretazione biblica nel suo *Defensor pacis*, e l'adopera con risolutezza contro le pretese di Giovanni XXII (1316-1334), convinto com'è che il senso vero della scrittura è manifestato ad ogni fedele dallo Spirito Santo: *Ab eodem Spiritu Sancto nobis revelatur, pie tenendum videtur*. L'Occam, quanto a ciò, non è sempre costante. Pure, in qualche sua opera, come nel *Dialogus inter magistrum et discipulum* (dove tratta a chi spetti di giudicare dei cattolici e degli acattolici, e del senso vero ed erroneo della Scrittura), prova con argomenti più vigorosi di quelli prodotti dal Padovano, che tutto ciò competa all'uomo, che *per rationes apertas, evidentes, irrefregabiles* può scoprire il senso giusto nelle autentiche scritture (1). Non però è da credere che i due

(1) B. LABANCA, *Marsilio da Padova*. Padova, 1882. Cap. VIII — Idem, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*. Napoli, 1883.

oppositori della interpretazione papale arrivassero fino al punto di negare il *divino* nella Bibbia, o almeno di dubitarne. A loro importava una sola cosa: non fare il Papa sommo interprete del verbo divino. Il che era senza dubbio un grande progresso a favore dell'umana ragione.

IX.

Con la nostra filosofia della Rinascenza (secoli XV-XVI), acquistarono vita novella, oltre agli studi scientifici e filosofici, anche quelli storici e filologici. Questi ultimi giovarono assai a mettere accanto al pensiero dogmatico, dominato nel medioevo, il pensiero critico sul contenuto della Bibbia. Il primo che a tanto contribuì, per ragioni di tempo, è l'italiano Lorenzo Valla (1406-1457); poi vengono i due tedeschi, il Reuklin (1453-1523) e l'Erasmus (1467-1536), tutti e due educati in Italia, e innamorati della nostra Rinascenza (1).

Il Valla, or devoto ed or contrario alla Chiesa, come spesso avveniva in quel tempo, attacca, contrario, la Chiesa dal lato temporale, dichiarando inautentica la donazione costantiniana, nel suo libro: *Della falsa donazione di Costantino Magno.* Ancora, contrario, attacca la Chiesa dal lato spirituale, ponendo in mala voce il simbolo degli Apostoli e parecchi racconti della Vulgata, nell'altro suo scritto: *Delle note critiche sul Nuovo Testamento.* Il tempo gli ha dato ragione, compiutamente: per la inautenticità della donazione, comprovata falsa ancor più

(1) Prima dei tre sopramentovati vi era stato l'inglese Giovanni Wiclif (1324-1387), pur lui grande precursore della Riforma, che, dal lato tutto teologico, si oppose alla interpretazione biblica della Chiesa. Egli mosse guerra a preti e cardinali; perchè sono « anzi che ministri dell'Evangelo, ministri dell'Anticristo ». Trattò il Papa come orgoglioso e mondano prete di Roma (*The proud and warldly priest of Rome*). Per lui una sola cosa divina vi è nel cristianesimo, ed è la Scrittura, non già interpretata dalla Chiesa di Roma, ch'è una sinagoga di Satana. Molto male risente la religione cristiana; essendo la Bibbia poco letta, e non tradotta nella lingua di ciascun popolo. Onde egli ne porge una traduzione inglese, e di essa vuol essere libero interprete (*Trialogus*. Francfurti, 1753). Gli scritti del Wiclif ebbero potente influsso nell'animo di Giovanni Huss, condannato e bruciato nel 1415, e con lui bruciati i suoi libri. Alcuni, conservati dai suoi devoti, furono bruciati ancora, per nuovo ordine dei Gesuiti.

oggi da buoni documenti (1); per le critiche bibliche, oggi ancora apprezzabili per alcune indagini filologiche.

Giovanni Reuklin e Desiderio Erasmus rappresentano in Germania il passaggio dal cristianesimo cattolico al cristianesimo riformato; ma il primo in guisa più ardita, il secondo in più timida. Il Reuklin guerreggia il cattolicismo in molti punti, nella intolleranza, nella filosofia, nella gerarchia, per i monaci. Ciò fa risoluto nella sua commedia *Sergius*, nelle sue *Epistolæ obscurorum virorum*, e nello scritto *De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium*. Di tanto non contento, si volge alla Bibbia, appuntando la vulgata di San Girolamo di molti errori, e dimostrando la necessità d'un'altra rivelazione interiore, oltre a quella esteriore; il che fece in gran parte nel suo libro *De verbo mirifico*.

Erasmus è meno risoluto del Reuklin, ma più profondo ed accurato. Egli mette in mostra la ignoranza e i gravi difetti del clero nell'*Encomium maniæ* (*Elogio della follia*), libro, che non so se abbia richiamata l'attenzione del nostro simpatico e dotto Lombroso. Rese grandi servigii alla futura critica biblica, con la sua edizione in greco del *Nuovo Testamento*, fatta la prima volta su manoscritti, e con parecchie dissertazioni parafrasistiche su la Bibbia. I due tedeschi, Reuklin ed Erasmus, si trovarono in sul cominciare della Riforma. Senza parteciparvi od approvarla, ne furono, del certo, la preparazione prossima; laddove la nostra Rinascenza n'era stata la remota, anche per gli studii critici della Bibbia, e per opera principalmente del Valla, molto stimato dall'Erasmus (2).

X.

Alla Riforma, iniziata da Lutero (1517), la critica biblica deve moltissimo. Servirono a lui di base la edizione e le chiose della Bibbia, eseguite dal teologo Erasmus di Rotterdam.

---

(1) Döllinger, *Die Papst-Fabeln*, ecc. München, 1863. — J. Friedrich, *Die costantinische Schenkung*, Nördlingen, 1889. — L. Pastor, *Hist. des Papes*, etc., trad. par J. Raynaud, Paris, 1888. — Il Pastor, benchè storico favorevole ai papi, dichiara una *favola* la donazione di Costantino a Silvestro I (314-336). Così il pensiero libero si fa strada appresso il pensiero dogmatico, a vantaggio della verità storica.

(2) Vedasi: C. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, ecc. (2e vol). Hambourg, 1841-42.

Senza le costui indagini bibliche, non si sarebbero avute quelle di Lutero. E nondimeno quanto diversi per ingegno e per animo, l'uno dall'altro! Ciò prova ch'era arrivato, ormai, il tempo di studiare i Sacri Libri, non alla maniera del primo e del medio evo, ma con diverse vedute storiche e critiche; delle quali la Riforma ne fece parecchie e gravi, che tornarono utilissime alla critica biblica dei liberi pensatori.

La Riforma non abbandonò il *divino* nella Bibbia; anzi, a differenza del cattolicismo, ve lo affermò con maggiore estensione e vigorìa; mal tollerando il *divino* della tradizione e della gerarchia papale, ereditate più dal romano impero, che dal verbo apostolico. A questa affermazione aggiunse l'altra della libera interpretazione della Bibbia, nel significato che ogni persona, dotata di fede sincera, possa leggerla e intenderla. Onde Melantone sentenziò: *Interpretatio Scripturae donum (piorum) est.* La quale seconda affermazione divenne una massima per la Chiesa riformata, in opposizione alla Chiesa cattolica; la quale riserba lettura e intelligenza della Bibbia al solo sacerdozio. Di qui è che per la Riforma si avverò, a parlar proprio, il passaggio dei devoti interpreti ai liberi interpreti della Bibbia.

Parecchi dei riformisti hanno arrecato segnalati servigii alla ermeneutica cristiana. Lungo sarebbe a dire dei meriti di ciascuno, per e. di Flaccio Illirico, autore della *Clavis Scripturae Sacrae* (1567); di Salomone Glassius, autore della *Philologia sacra* (1623); di Giovanni Ernesti, autore della *Institutio interpretis Novi Testamenti* (1761). Mi contento dire che in loro predominò il desiderio di mettere a nuova luce la interpretazione storica; essendo persuasi che quella allegorica perveniva spesso all'arbitrario. Però, volendosi liberare dalle esigenze crescenti della interpretazione razionalistica già incominciata, se la cavarono, spesso ricadendo nell'arbitrario con applicazioni a modo loro della legge di adattamento.

Il riformista geniale che seppe estollersi ad una somma altezza, e teologica ed esegetica, oltre ad avere meriti pur filosofici, fu Federico Schleiermacher. Questi occupossi di esegesi biblica nella sua *Hermeneutik und Kritik* (1838). Il *divino* della religione cristiana, concentrato da lui nella sola coscienza del Cristo, lo diradò dalle morte parole della Bibbia. La quale, a divario di altri riformisti, giudicò con molta indipendenza sotto il triplice aspetto grammaticale, storico e psicologico, tagliandone e spiegando con libertà libri, racconti, miracoli e misteri.

XI.

Non però di meno, con lo Schleiermacher, ci siamo ai liberi pensatori. Con lui si sta ancora nel campo dei liberi interpreti della fede. Ma è da por mente che accanto a lui (1763-1834), ed anche un po' innanzi di lui apparirono alcuni liberi pensatori. Costoro o non vollero, in nessuna maniera, sapere della fede religiosa, soltanto contenti della fede scientifica, o ne vollero sapere, per giudicarla senza riserve, senza reticenze e con piena indipendenza. Di questi ultimi dobbiamo toccare, non dei primi, cioè dei liberi pensatori che alla fede religiosa non han voluto pensare. Che dovremmo dire di loro se nulla essi hanno detto? È bene, per altro, avvertire che le negazioni assolute, così come le affermazioni assolute, sono dogmatiche, e lasciano il tempo che trovano. Avvertenza che sta a capello per l'Italia, dove per la religione si ha, ora è molto tempo, da un lato affermazioni intransigenti dei cattolici, dall'altro negazioni indifferenti dei liberi pensatori.

E senza più, comincio dal dire che come il trapasso dai devoti credenti ai devoti e liberi interpreti della fede ha avuto le sue cagioni, di sopra accennate; così è accaduto per l'altro passaggio dai liberi interpreti della fede ai liberi pensatori. Nei secoli XVII e XVIII, in cui si attuò quest'ultimo passaggio, era avvenuto un grave dissidio tra la vecchia fede e la nuova cultura scientifica. Mentre quella presentava tuttavia un contenuto, per molti versi, irrazionale e innaturale, in questa, cioè nella cultura scientifica, erano già aumentati i portati razionali e naturali, che divellevano il vecchio albero della fede chiesastica. Siffatta è la suprema cagione, che eccitò il pensiero critico, in opposizione al pensiero dogmatico, ad esaminare di questo i titoli di esistenza e credenza: il primo, sostenuto dai liberi pensatori, detti anche liberi spiriti; il secondo, rappresentato allora ed ora dalle varie gradazioni dei credenti devoti, e dei liberi interpreti della fede. A cotesta somma cagione ben altre a un medesimo tempo si aggiunsero.

La Riforma, dal canto suo, avendo accettata la massima della libera interpretazione dei documenti biblici, questa massima non poteva, nè doveva fermarsi a questo limite dogmatico insormontabile: che essi documenti contenessero il *divino*, ad eccezione d'altri libri, che contenevano soltanto l'*umano*. La stessa Riforma, molto allargate le indagini intorno alla Bibbia,

mettendola in comparazione con altri libri sacri d'altre religioni (a ciò spinta dal novello concetto dell'universo assodato dalla scienza), preparava anche per tal via largo il terreno ai liberi pensatori.

Da ultimo, per tacere di altre cagioni, la interpretazione allegorica, rispettata per tanti secoli, era in sostanza arbitraria ed aprioristica: arbitraria, dipendendo tutta dalle convinzioni subiettive dell'interpretante; aprioristica, supponendo essa spessissimo delle fisiche, metafisiche ed etiche nozioni, non possibili nell'epoca della compilazione dei libri biblici. Oltre di ciò, la interpretazione allegorica bene si attaglia a secoli di assoluto predominio religioso, presso che diradato nel maggior numero degli uomini dotti dei secoli XVII e XVIII. Conveniva, dunque, che la interpretazione biblica prendesse altro indirizzo.

XII.

Da prima vi si adoperano i deisti inglesi, detti anche liberi pensatori. In generale ei ebbero per programma filosofico religioso di promuovere il cristianesimo ma senza misteri e senza miracoli; dovendo anche la religione dei popoli essere naturale e razionale. Edoardo Herbert, Carlo Blount, Tommaso Hobbes, Giovanni Locke, Antonio Ashley, Matteo Tindal e Davide Hume intesero a tale scopo, sopra tutti il Locke, col suo *Cristianesimo ragionevole* (1695), e l'Hume, con la sua *Storia naturale della religione* (1763) (1). Dopo ciò e posto ciò, la conseguenza era chiara per la Bibbia: non doversi in questa rispettare che il solo credibile e ragionevole, e considerarla come sola opera dell'uomo. Tale conseguenza annunziarono in modo risoluto Giovanni Toland, in modo non sempre risoluto Tommaso Woolston, e in modo cinico Enrico Bolingbroke.

G. Toland, nel *Cristianesimo senza misteri* (*Christianity not mysterious*), combatte il cristianesimo tradizionale, particolarmente la sacra Scrittura, su la quale è appoggiato, dichia-

(1) Si consultino per lo sviluppo storico del deismo: TABARAUD, *Hist. critiq. du philos. anglais.* Paris, 1806. — STEPHEN, *Hist. de la pensée anglaise au* XVIII *siècle.* Paris, 1842. — LECHLER, *Geschichte des Englischen Deismus.* Stuttgart, 1841. — REMUSAT, *L'Angleterre au* XVIII *siècle.* Paris, 2e édit., 1865.

randola una raccolta di libri favolosi fatta dall'uomo. Nella Bibbia l'*umano* poteva ritenersi buono o cattivo, di schietta o mala fede. Delle due ipotesi, appigliasi alla mala fede, chiarendo i personaggi biblici, anzi che santi e come un riflesso della luce divina, interessati ed egoisti. Non perdona nemmeno alla persona di Gesù. La sua opera produsse in Inghilterra, com'era naturale, una forte opposizione da parte degli Ortodossi, specie del Drosonz e del Mansel. Il medesimo Voltaire, che molto apprezzava Toland, l'avrebbe voluto meno audace. Facili gli uomini a vedere gli altrui difetti!

T. Woolston, nei suoi *Sei discorsi sui miracoli del nostro Salvatore (Six discourses on the miracles of our Saviour)*, non riconosce il *divino* nella Scrittura, nel significato tradizionale, ma inclina ora alla interpretazione allegorica ed ora alla interpretazione razionalistica; in guisa che dia, per così dire, un'occhiata al passato, ad Origene ed Agostino, spesso citati da lui, ed un'altra all'avvenire, all'Eichhorn ed a Paulus. In fondo in fondo è contrario risolutamente al significato letterale della Bibbia; perchè questo porge misteri e miracoli, che hanno dell'assurdo, dello strano e del ridicolo. Bisogna appigliarsi al senso allegorico, per salvare la Bibbia, e per non ritenerla un libro il più stolto del mondo. Se i racconti dei miracoli si stimassero una storia, non avrebbero più nulla di *divino;* tanto sono delle ciurmerie. Se, invece, si volesse rispettare in essi il *divino,* non si dovrebbe averli in conto di cosa storica, ma di cosa spirituale sotto invoglia storica. Ragionando il Woolston di tal guisa, amò far valere la interpretazione allegorica, pognamo che qua e là usi anche la spiegazione naturale; convinto che i miracoli, dal lato soprannaturale, sono una *buffoneria (buffoonery).*

I *Discorsi sui miracoli* del Woolston si lessero avidamente in Inghilterra. In poco tempo si spacciarono 30,000 esemplari. Quattro vescovi sentirono la necessità di confutare l'opera sua (1). Ma Bolingbroke andò ancor oltre di T. Woolston. Nei suoi *Saggi* (*Essays*), dove trattò di filosofia, di politica, di religione, disprezza gli scrittori sacri, così del Vecchio come del Nuovo Testamento. « È impossile, egli dice, leggere il racconto di Mosè su la creazione, senza provare un orrore (*horror*) per i teologi ». Nè manco ha alcun riguardo per gli autori del N. T.; fino Paolo, oggi tanto riverito, non risparmia. « Là dove,

(1) L. Carrau, *La philos. religieuse en Angleterre*, etc., p. 64, Paris, 1888.

l'insegnamento di san Paolo è intelligibile, torna sovente assurdo o puerile ». S'imagini che dica quando trova in lui insegnamenti inintelligibili, come ad e. la resurrezione del morto Gesù!

Tutto calcolato e ridotto in breve, dai riformisti ai deisti si ebbero questi risultati. Gli uni e gli altri dissero libero l'esame della Scrittura, ma i riformisti da liberi credenti, i deisti da liberi pensanti. I riformisti, in odio al Papa, esaltarono la Bibbia, riconoscendo soltanto in questa il *divino* della storia cristiana. I deisti, in odio al Papa ed alla Bibbia, esaltarono la ragione umana, spesso anche vilipesa dal Bolingbroke. Sempre così avviene ai primi scontri di opposte forze! Col tempo viene la giustizia; questa, sola, è capace di rendere a ciascuno il suo: *suum cuique tribuere.*

XIII.

È forza confessare, non per boria nazionale, ma per la verità della storia, che il deismo inglese, era stato colà in gran parte iniziato, un buon secolo prima, dagli scrittori italiani, B. Ochino (1487-1564), G. Aconzio (1406-1562), L. Socino (1525-1562), F. Socino (1539-1604) e G. Bruno (1550-1600). Tutti e cinque dettero, senza dubbio forte impulso alla filosofia, alla teologia ed all'esegesi deistica. Alcuni di loro, l'Ochino, l'Aconzio ed il Bruno, erano stati lungamente in Inghilterra; l'Aconzio vi era morto. Sembra che i due Socino, pure essi stelle erranti nel cielo europeo, non viaggiassero per l'Inghilterra; ma è certo che le loro opere vi erano assai apprezzate. Una di esse, la *Catechesis ecclesiarum, etc.*, s'era tradotta da Girolamo Moskorow, e dedicata al re d'Inghilterra Giacomo I (1). Favorevoli alla riforma, ed anche essendosi sorpassata da parecchi di loro, avean dovuto esulare e viaggiare per l'Europa. La Curia romana, occhiuta, non perdonava i novelli fedeli della riforma e della scienza, massime se nati in Italia. Per conseguenza i nostri, ammirati altrove, qui si perseguitavano con nequizia. Ma lasciamo il martirologio, e torniamo alla storia della esegesi biblica.

Bernardino Ochino, nei *Commentarii delle epistole di san*

(1) BONET-MAURY, *Des origines du Christian. unit. chez les Anglais*, pag. 230. Paris, 1881.

Paolo, antepone alla Bibbia una rivelazione interiore dello spirito umano. Venuto in iscrezio con Calvino, dopò che questi, imitando la inquisizione cattolica, cercò a morte il Serveto, dovè convincersi che convenisse mettere al disopra d'un libro sacro qualcosa di più sacro e puro, la ragione, depositaria della rivelazione divina interiore. Giacomo Aconzio non si occupò della Bibbia, ma ne criticò risolutamente le applicazioni che ne pratica il cattolicesimo a dogmi insussistenti, specie alla Trinità ed al Simbolo apostolico. Nella sua opera dei *Stratagemmi di Satana nelle cose di religione,* dedicata alla regina Elisabetta, protettrice del protestantesimo, svolse la sua tesi antidogmatica.

I due Socino, Lelio e Fausto, sommessero la Bibbia alle norme della critica generale, non volendo nè credendo fare di essa un'eccezione inesplicabile. Lelio non si accordò con Calvino a Ginevra; perciò ne andò via, dopo che questi gli fece sapere nel 1552 « di correggere la troppa voglia d'indagini, se no avea a temere gravissimi urti ». Ormai gli urti del Calvino s'intendevano, dopo i martirii, che il papa di Ginevra adoperava contro i teologi non ciecamente devoti al suo verbo dogmatico! Disgustato, in ogni modo, della intolleranza di lui, scrisse un libro anonimo, in cui davagli una lezione di tolleranza religiosa, intitolato: *De hæreticis, quo jure, quove fruetur coercendi sunt gladio vel igne, dialogus inter Calvinum et Vaticanum* (1554). In questo libro non vuole del tutto soggiogata la ragione alla Bibbia, così come avea dichiarato nella *Christianismi restitutio* anche il Serveto, fatto ardere vivo a Ginevra dal novello oppressore della fede riformata (1553).

G. Bruno era molto stimato in Inghilterra, ed egli scrive con ammirazione della libertà inglese. « Qua Giordano, ci dice, chiama il pane pane, il vino vino, il capo capo ». Dopo il suo martirio a Roma (1600), continuò a venire molto stimato in Inghilterra. Il ricordato Giovanni Toland, per affetto al Bruno, ne tradusse alcuni libri; ammirò sempre il suo fermo carattere; e in fine della sua carriera intellettuale piegò al panteismo bruniano nel *Pantheisticon* (1). Aggiungiamo ora quanto al Bruno, in relazione al deismo inglese, ch'egli lo precorse da molti lati. A maniera dei deisti si mostrò scontento di tutte le religioni positive; parlò spesso con disprezzo dei

(1) Del *Pantheisticon* del Toland se n'è, da poco, occupato il Nourrisson nel suo libro: *Philosophes de la nature.* Paris, 1887.

miracoli, però meno dei misteri contenuti nella Bibbia; e preferì sempre al *divino* della Scrittura il *divino* della verità infusa nella ragione e nella natura, come cosa soltanto degna di universale religione: « perchè la verità è la cosa più sincera, più divina di tutte, anzi la divinità et la sincerità, bontà et bellezza de le cose è la verità: la quale nè per violenza si toglie, nè per antiquità si corrompe, nè per occultatione si sminuisce, nè per communicatione si disperde » (1).

Giordano Bruno non pensò ad esegesi biblica; ma si giovò, come allora era in uso, della Bibbia a confermare il suo sistema filosofico. Per provare, a cagion d'esempio, che ancora in quella si afferma l'*immanenza* di Dio nella natura, e la *immortalità* non meno dell'anima che della materia (due materie indispensabili al suo panteismo), allega dei versetti biblici, interpretandoli a modo suo. Ed alcuni sono questi: *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (Genes. I, 2); *Spiritus domini replevit orbem terrarum* (Sap. I, 7); *Coelum et terram ego imples* (Ger. XXIII, 24); *In Deo vivimus, movemur et sumus* (Atti ap. XVII, 28). Benedetto Spinoza, anche da tal lato, fu seguace del Bruno. Pure lui oppone passi biblici a coloro che lo dichiaravano ateo e fatalista. Anche a lui importa che il suo panteismo rientri nell'orbita delle credenze cristiane (2).

XIV.

Dopo aver notata la parte avuta dagli Italiani nel moto deistico inglese, ritorno agli stranieri. Quel moto non restò in Inghilterra. Di qui si propagò nella Francia; indi a poco arrivò anche alla Germania. Nell'una e nell'altra nazione si continuò ad avere la Bibbia per un libro favoloso, composto da personaggi impostori, che avevano avuto intenzione di regnare e di fondare in mezzo agli uomini un dispotico governo, servendosi del nome di Dio. La Francia e la Germania, nel compiere la distruzione dell'antica Sionne, preferirono, la prima l'assedio all'assalto, la seconda l'assalto all'assedio. Laonde in Francia si ebbero combattimenti piccoli, incessanti, non tanto calcolati, siccome comportava il popolo francese; in Germania cominciò

(1) *Le opere italiane* di Giordano Bruno, ristampate da Paolo de Lagarde, vol. II, pag. 458. Gottinga, 1888.

(2) B. Labanca, *La filosofia cristiana*, p. 623, 624. Torino, Loescher, 1888.

un attacco formidabile, ben preparato, tranquillo, sistematico, conforme alla indole tedesca. I principali capitani della guerra furono in Francia il Voltaire, in Germania il Reimarus.

Al Voltaire premeva l'evangelo della ragione, non punto quello della Scrittura. La Scrittura aveva fatto il suo tempo. Ora bisogna screditarla; il che pratica nel suo *Dictionnaire philosophique*, e in molti altri scritti letterarii e filosofici; giovandosi spesso d'una spietata ironia, e talvolta anche di astratti ragionamenti. Nella sua opera distruttiva era stato preceduto dal Bayle, scrittore del *Dictionnaire historique et critique*, dove dimostrasi contraddittore delle religioni in maniera dialettica e storica, non già ironica e letteraria. Il Voltaire, non rare volte, giustifica nel suo *Dizionario* i giudizii del Bayle intorno ai personaggi ed ai fatti della Bibbia.

Contemporaneo di Pietro Bayle fu Riccardo Simon. Questi fece studii lunghi su la Scrittura, sì nella sua *Storia critica del V. T.*, sì nella *Storia critica del N. T.*, e sì nei *Commentatori del N. T.* Non era egli un libero pensatore; era un libero interprete della fede, alla guisa di Lutero e di Lelio Socino; ma in molti punti egli sorpassa gli uomini della Riforma con idee molto ardite. È dei primi, ad es., a sostenere che il Pentateuco non appartenga a Mosè (1); il che oggi la critica biblica ha convalidato con tante prove. Si guardò però dall'avere i personaggi biblici per tanti impostori.

Ciò avveniva in Germania per opera di Ermanno Samuele Reimarus, che partecipò al movimento di reazione passionata contro non meno i cattolicanti che i protestanti, pur costoro diventati oppressori, da oppressi che erano stati. I suoi scritti rimasero chiusi nella biblioteca di Wolfenbüttel: indizio questo che al tempo del Reimarus (1694-1768) non sarebbero stati bene accolti in Germania; perchè era tuttavia devotissima alla fede cristiana, interpretata dalla Chiesa o di Roma o di Wittenberg. Il Lessing ne imprese la pubblicazione (2), continuata poi dallo Schmidt e dallo Strauss.

E. Reimarus considera ogni rivelazione religiosa in genere, in ispecie giudaica e cristiana, come opera non solo umana, ma, ch'è più, della peggiore natura. Mosè è un dispotico dominatore d'un popolo libero, a cui prescrive atti orribili quali ingiunzioni divine. Comanda fra gli Egizii il furto dei

(1) Simon R., *Hist. critiq. du V. T.*, Paris, 1678.

(2) Lessing, *Beiträgen zur Geschichte und Literatur*, Berlin, 1774.

vasi sacri; dei Cananei uno sterminio feroce. Avvalendosi di mezzi fraudolenti ed immorali, fa accettare una mediocre legislazione. Davide, l'uomo di Dio, fu un tiranno crudele e voluttuoso; Giacobbe, modello tra i patriarchi, è un uomo furbo; Abramo, altro patriarca, accetta l'ordine stolto d'ammazzare il suo figlio, e così degli altri.

Anche la storia cristiana, così come trovasi nel N. T., è umana invenzione, nel peggiore senso. Tutti i miracoli, in essa raccontati, sono falsi ed incredibili, soprattutto la risurrezione di Gesù. La dottrina, che vi si difende, è piena di illusioni e di contraddizioni. La morale che vi si raccomanda, si oppone ad ogni vero e giusto progresso. Gesù aveva aspirazioni politiche, concertate col Battista. La morte datagli, che invano cercò di evitare, scombussolò tutti i suoi disegni politici. Gli Apostoli, a salvarsi dalla sorte del loro caposetta, pensarono di raccomandare non più il regno del mondo e della terra, non riuscito per le mene di Gesù, ma sì il regno del cielo e di Dio. Insomma, le due storie, la giudaica e la cristiana, sono un'impostura.

XV.

Quando si fa più la satira che la ricerca, più la invettiva che la critica dei libri religiosi, ben si può di tutti fare un fascio senza riserve, e in tutti scorgere un cumulo di fandonie e di furfanterie. Il che appunto accade nei periodi, predominati da violenta reazione, come furono senza dubbio i due secoli XVII e XVIII rispetto al Cristianesimo. Cessata la violenta reazione, allora si osserva che le negazioni bizzarre, così come le affermazioni gratuite, non hanno valore per la scienza e per la storia. Allora abbandonasi la critica affrettata e passionata, appigliandosi ad una critica piana, tranquilla, e profonda. Ciò appunto avvenne al terminare del secolo XVIII, e più al cominciare e nel continuare del secolo XIX.

Quali siano stati i principali critici e i principali tentativi di quest'ultimo tempo quanto alla Bibbia, mi propongo occuparmene altra volta; non volendo nè potendo più trattenere i lettori di questa « Rivista » nello stesso argomento. Soltanto devo aggiungere, venendo alla conclusione, che la critica moderna, poichè ebbe affermato nel fatto della Bibbia, non il *divino*, ma l'*umano*; questo non andò più via dal pensiero del critico, mentre il pensiero dogmatico seguitò a vedere il *divino* nella costruzione della Bibbia.

La critica tranquilla e seria degli ultimi tempi, riconosciuto il solo *umano* nei sacri libri, anche in quelli cristiani, lo indagò in tutte le possibili e storiche manifestazioni. Certamente, l'opera umana nella storia può essere in mala o in buona fede: essere incarnazione della coscienza individuale o della coscienza sociale; essere parte dell'ambiente materiale o dell'ambiente morale. Queste ed altre innegabili estrinsecazioni dell'*umano* doveano studiarsi nella Bibbia, una volta che la critica indipendente non intendeva farne un'eccezione inesplicabile, ritenendola per un'opera ispirata immediatamente da Dio. A tale studio, critici di meritata fama han dato opera paziente, severa, mirabile.

L'*umano*, nel senso malevolo, si abbandonò e si chiarì inapplicabile all'insieme ed alle parti più innumerevoli della Bibbia. Prevalse, anzi quasi dominò assoluto per essa l'*umano*, nel senso benevolo. Si scoprì che in quel primo senso ha luogo, in momenti di ostile e violenta reazione. Alla quale il nostro secolo non ha partecipato; nonostante che i *fanatici* e i *zelanti* battezzino tutti i critici, senza eccezione, come nemici implacabili del Cristo e della sua opera grandiosa. Come nei secoli precedenti al XVII e XVIII non mancarono a quando a quando degli scrittori, che proclamarono impostori gli eroi biblici; così non è a maravigliare che simili scrittori si abbiano anche nel nostro secolo, che pur rimane più tosto proclive, nel maggior numero, ad una storia generosa e rigorosa nel medesimo tempo, anzi che astiosa e fantastica, delle religioni e dei loro codici.

XVI.

Dicevo che ancora nei secoli precedenti al XVII e XVIII, secoli di molto sentimento religioso, non mancarono degli scrittori, che parlarono d'impostori e d'impostura, occupandosi dei racconti biblici; perchè la storia, all'uopo, realmente fornisce non pochi fatti. Quel libro che verso al finire del medio evo menò tanto romore, attribuito a tanti scrittori, al Rabelais, all'Erasmo, al Boccaccio, al Pomponazzi, all'Aretino, al Campanella, al Machiavelli, al Dolet, arso vivo a Parigi nel 1546, al Bruno, arso vivo a Roma nel 1600, al Vanini, arso vivo a Tolosa nel 1619 (1), forse non iscritto ancora

(1) Là dove furono arsi vivi il DOLET ed il BRUNO, il primo nella piazza Maubert di Parigi, il secondo nella piazza di Campo dei Fiori di Roma, si

in quel tempo, ma che pure atterriva i credenti, intitolato: *De tribus impostoribus*; è prova evidente che ancor prima dei secoli XVII e XVIII si è tentato spiegare il mondo religioso, non escluso il cristiano, mediante la *impostura*. La differenza è, che nei secoli XVII e XVIII tale spiegazione fu più diffusa; essendo meno pericoloso il sostenerla e difenderla.

Bisogna anzi tutto fare una confessione. Chi si ponga a leggere i racconti di Mosè, di Gesù, e di Maometto, che sono i tre eroi religiosi ai quali allude il libro *De tribus impostoribus*, trovali circondati di tanti misteri e miracoli assurdi, strani e impossibili, che sente una prima tentazione ad avere essi racconti per un'*impostura*. Rifacendosi, dopo ripetuti sforzi della volontà, col pensiero e con l'imaginazione *in illo tempore* di fede infantile, di mistiche speranze, di penose aspettazioni, di estasi divine, superasi la prima tentazione: in cambio di vedere in quei racconti religiosi una *calcolata impostura*, venuta spesso più tardi, si è costretti a confessare, dirò così, non altro che una *spontanea andatura*. La quale *andatura* deriva, si noti bene, non da misteri e miracoli ontologici, non mai accaduti, che dopo si vogliono far credere come accaduti; sì bene da misteri e miracoli psicologici, consistenti in illusioni spesso paradossastiche, ma pur innocenti. Ogni epoca ha le sue illusioni paradossastiche. Eziandio la nostra ne ha a gran copia, in religione e in politica, come vedesi dimostrato nei due volumi dei *Paradossi* e delle *Bugie convenzionali* (*Conventionellen Lügen*) *della nostra civiltà* di Max Nordau (1883, 1885). Spiegare simili fenomeni con la *impostura*, è facile, ma superficiale. Il libro, infatti, *De tribus impostoribus* è un libro molto superficiale.

Ernesto Renan dubita non forse appartenga all'Averroe (1); dubbio manifestato anche da altri prima di lui. Non pare. Colui *che il gran comento feo*, l'avrebbe meglio pensato e sviluppato. È però innegabile, che l'Averroe stimò le religioni quale opera d'*impostura*; che fu dei primi a

---

sono nel nostro secolo 1889 innalzati due monumenti: quello del Dolet nel 20 maggio; l'altro del Bruno nel 9 giugno. Nel monumento del Bruno, tra i medaglioni del piedistallo, si è con felice pensiero ricordato anche il Vanini, benchè abbruciato a Tolosa. Così la storia, questa *Eterna Ingerifizione* del mondo sociale, ora assolve e innalza chi prima fu condannato e martoriato, ed ora condanna e disprezza chi prima fu onorato e sublimato.

(1) Renan, *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1852.

ritenere la massima, abusata nel Risorgimento a discredito della religione cristiana, una cosa, cioè, poter essere vera per la filosofia e falsa per la teologia (1); e che spesso scrisse delle religioni con disprezzo, come là dove sentenziava: la religione giudaica abbraccia una legge da bambini, la cristiana una legge impossibile, la maomettana una legge da porci (2).

Al tempo del celebre Arabo (1120-1198) non ancora era scritto, come sembra, il libro *De tribus impostoribus*. Riccardo Simon dianzi ricordato, e siamo al secolo XVII, afferma con fondamento, nelle sue *Lettere scelte*, non esser mai esistito (3). Pietro Bayle, nel suo *Dizionario*, dopo lui, professa la stessa opinione. Esistito o non esistito, è incontrastabile che nel medio evo, fino a tutto il secolo XVII, parecchi avvisavano, talvolta per odio ai Giudei, o ai Romani, o ai Saraceni, tal'altra per critica frettolosa e bizzarra, che il mondo era stato governato da tre impostori, da Mosè, da Gesù e da Maometto. Il quale avviso si attribuì spesso nel medio evo, forse non a torto, ora a Federico I (Barbarossa), ed ora a Federico II; tutti e due in lunga e risoluta lotta coi papi Alessandro III e Gregorio IX. Disposti naturalmente i due primi a vilipendere i due papi, passarono dalle persone alle cose che questi rappresentavano e difendevano, com' era la Chiesa. Dopo di tale avviso a parole, si volle fare un libro scritto, che servì allora non di rado, ogni volta che importasse diffamare qualche pensatore, con imputarglielo come ad eretico infame.

Per buona ventura non abbiamo, ora, un tale stato sociale ed una tale critica leggiera. Altri mali, sì, abbiamo, e non in piccolo numero; ma è fuori dubbio che oggi, per le religioni e per i loro fondatori, si domanda, non più disprezzo, bensì giudizio equo e imparziale, appoggiato alla storia. E disprezzo, accompagnato ancora da leggerezza e a volte da malizia, è stimare il fenomeno religioso non altro che *impostura*.

Roma, aprile 1889.

B. LABANCA.

---

(1) LABANCA, *La filosofia cristiana*, p. 69, 566-573.

(2) AVERROES, *Apud Nevizanum*, Silvae nupt. II, n. 121.

(3) *De tribus impostoribus*, per cura di F. il Giovane, V, VI. Milano, 1864.

INTORNO ALL' ORIGINE

DELLA

NOZIONE DI SPAZIO (*)

I.

La moderna Fisiologia, in base ad un antico detto, *nihil est in intellectu quod non prius in sensu,* cerca di rintracciare gli ultimi elementi delle nostre idee negli organi di senso. Il filosofo antico, che annunziava questo aforisma, voleva dire: nulla esservi nel nostro intelletto che non sia entrato per le porte dei sensi. Questa semplice quanto profonda verità fu accanitamente combattuta dai fautori delle rivelazioni, delle inspirazioni; essa è in opposizione colle dottrine di Platone, che insegnava l'eternità delle idee, e sosteneva che gli stimoli degli organi di senso non sono che la scintilla che desta le idee sonnecchianti nella nostra mente, tanto che egli giunse a dire che l'apprendere non è altro che un ricordare.

Ma l'antichità nella sua olimpica indifferenza tollerava le varie opinioni, e ad ogni amante della sapienza (filosofo) era lecito di scegliersi quella che meglio gli aggradiva. Quando il Cristianesimo vinse in Roma le antiche credenze, la Chiesa, che aveva ereditato colla fede dei martiri la loro intolleranza, giacchè quella profonda convinzione che spinge al martirio è sempre intollerante, non poteva guardare con indifferenza aforismi simili, anzi doveva considerare come una vera bestemmia l'asserzione che si potesse giungere all'idea di un divino Creatore mediante il tatto, il gusto, l'olfatto, l'udito e la vista. Al tempo della Riforma religiosa, uomini arditi, che pagarono caro questo loro ardire, hanno messo in discussione e sottomesso all'esame argomenti fin allora intangibili. Molti di questi riformatori, per giustificare le loro innovazioni, e per opporre all'autorità della rivelazione un'altra fonte autorevole di verità, hanno

(*) Discorso per l'inaugurazione degli studi letto nell'Università libera di Camerino.

ricorso alle idee innate, impresse nella nostra mente dallo stesso Creatore. Così si dichiarò innata l'idea della giustizia, innate le idee della virtù e quella della coscienza, cioè il giudizio intorno alla rettitudine e alla pravità delle nostre azioni, innata l'idea di un Creatore, e molti altri principî furono pure dichiarati innati.

Fra i filosofi moderni, il Cartesio ammette ancora delle idee innate. Il Locke fu il primo, che avendo sottomesso queste idee ad un esame profondo, giunse alla conclusione: *no innate principles*, cioè che non vi sono nell'intelletto umano principî innati, nè speculativi, nè pratici, cioè morali. L'intelletto del bambino è da paragonarsi ad una carta bianca, sulla quale l'esperienza imprime i suoi caratteri. Non vi sono principî innati, perchè non vi sono idee innate. Tutto il nostro sapere è basato sull'esperienza. L'osservazione nostra applicata sopra oggetti sensibili del mondo esterno e sopra operazioni interne del nostro intelletto, come le idee del pensare, volere, dubitare ecc., è ciò che fornisce all'intelletto tutto il materiale del pensiero. Queste sono le due fonti del sapere, da dove derivano tutte le idee che abbiamo e possiamo avere; è ciò che la moderna psicologia chiama esperienza esterna ed esperienza interna.

Le idee del Locke sono diventate ora luoghi comuni; e noi dobbiamo giustamente maravigliarci che una verità così semplice, enunciata già nell'antichità, abbia potuto essere posta in dimenticanza da tutti per tanto tempo. L'antichità, cioè le generazioni passate, ha prodotto molti grandi uomini, che hanno previsto o piuttosto indovinato molte eterne verità, le quali non sono però diventate patrimonio dell'umanità, o almeno di una parte notevole di essa, perchè basate sopra uno scarso numero di fatti. Il Locke prevalse, perchè era stato preceduto da Copernico, da Galileo, Keppler o e Newton, cultori di scienze basate sullo sperimento e sulla osservazione. Tutta l'opera del Locke è l'esplicazione della sua idea fondamentale, *no innate principles, no innate ideas*; e l'opera sua ebbe una enorme influenza sugli Enciclopedisti e sulla Rivoluzione francese. Questo grande filosofo, altrettanto profondo quanto modesto uomo di gabinetto, era un terribile rivoluzionario pacifico. Coscienzioso indagatore, ricercava con abnegazione la verità; chiaro ed arguto, pieno di quell'interno entusiasmo, che solo può accendere una mente superiore, si presentava sotto una veste semplice e priva di rettorica, e sotto una fredda apparenza, incapace di accendere le masse. Chi infuse in questa

opera la vita col fuoco del suo entusiasmo, coi colori smaglianti della sua eloquenza, fu Gian Giacomo Rousseau, il quale divulgò in Francia le idee politiche ed educative del Locke. Questo filosofo così giustifica il suo operato:

« Non so immaginare quali accuse possa meritare questo mio dubbio intorno alle idee innate, da parte di coloro che furono propensi a vedere in ciò una rivoluzione delle fondamenta del sapere e della certezza. Io almeno sono persuaso, che la strada da me battuta, essendo conforme alla verità, renda invece queste fondamenta più sicure. Di una cosa sono certo, che non ero guidato dalla preoccupazione di abbandonare o di seguire qualsiasi autorità nella presente opera; la verità era l'unico mio scopo, e dovunque essa mi guidasse, i miei pensieri la seguivano imparzialmente, senza preoccuparmi se sulla strada vi erano delle orme lasciate da altri, o no. Non già che mi manchi il debito rispetto per le opinioni altrui, ma dopo tutto la più grande riverenza è dovuta alla verità; ed io spero che non si vorrà considerare come arroganza il dire, che noi forse faremo dei maggiori progressi nella scoperta del sapere razionale, se andremo ad attingere alla fonte, cioè alla considerazione degli oggetti in sè stessi, facendo maggior uso dei nostri pensieri che di quelli degli altri uomini. Poichè io credo che sarebbe altrettanto giusto voler vedere cogli occhi altrui, quanto voler sapere mediante l'intelletto degli altri. Il nostro possesso del reale e vero sapere si estende fin dove noi stessi consideriamo ed intendiamo la verità e le ragioni. La fluttuazione delle opinioni altrui nel nostro cervello non ci rende per nulla più sapienti, abbenchè per caso fossero tutte vere. Ciò che in loro era scienza in noi diventa ostinatezza, finchè noi diamo il nostro assentimento a nomi reverendi, e non applichiamo, come fecero loro, la nostra propria ragione per capire quelle verità che procurarono riputazione ai loro autori ».

Al Locke stesso queste idee, ciò va da sè, valsero delle persecuzioni, e oggi ancora, dopo 200 anni, vi sono molti che hanno grande interesse di voler conservata la fede nelle idee innate. Io conosco un gran paese, dove si crede innata la fiducia che il popolo ha nei suoi governanti, e dove si credono innati nelle classi dominanti l'amor patrio e le tenere cure pel pubblico erario. Al Locke ed al suo grande popolarizzatore Rousseau, che nella sua traduzione omise tutte le forme di timida sospensione usata dall'autore, si deve dunque far risalire il merito del grande fatto storico, che quest'anno viene

commemorato dagli uomini liberali di tutte le nazioni, la Rivoluzione francese. Il movimento allora iniziato continua ancora, e noi ci troviamo oggi, per così dire, nel suo vero vortice.

II.

Le idee innate, cacciate da una parte, fanno capolino da un'altra, e cercano d'introdursi perfino nella stessa cittadella delle scienze fisiopsicologiche, nella fisiologia degli organi di senso, un terreno dove cessa l'esperienza esterna, e comincia l'esperienza interna mediante una accurata osservazione delle proprie operazioni mentali. Infatti, alcuni psicologi e fisiologi ammettono, che il potere di proiettare nel mondo esterno gli stimoli che colpiscono la cute, ed il potere di proiettare nel mondo esterno gli stimoli che colpiscono la retina, siano cosa innata: che sia dunque innato nell'organo di spazio, il di cui sostrato anatomico sono precisamente la pelle e la retina, il potere di fornirci le più semplici nozioni di spazio. Ora, noi siamo debitori all'organo di spazio di una quantità di importantissime nozioni, che sono argomento delle scienze più esatte, la matematica, la meccanica, la fisica ed altre ancora. Le nozioni di angolo, di linea, di superficie, di direzione, di velocità, di acceleramento, di alto, di basso, di destra, di sinistra, di avanti, di dietro, di piccolo, grande, diritto, curvo, e una grandissima quantità di altre nozioni ci vengono fornite dal senso di spazio, il quale ha per la sfera intellettuale la stessa importanza che ha la gravità per l'universo. Senza le idee di spazio l'intelligenza sarebbe un inestricabile caos di nozioni inutili; e difatti, a che cosa ci servirebbero le cognizioni degli agenti esterni, se non fossimo in grado di misurarne gli effetti, se non sapessimo evitarli od impossessarcene?

Filosofi e naturalisti, sommi rappresentanti dei due diversi rami dello scibile umano, hanno coi loro studî contribuito alla fisiologia dell'organo dello spazio, e le teorie che hanno attualmente corso in fisiologia si risentono di questa diversa origine, portano cioè l'impronta delle diverse scienze da cui derivano. Il merito della priorità appartiene ai filosofi. Gli antichi, per quanto io sappia, pare non si siano dati pensiero dell'origine delle idee di spazio; mentre i moderni se ne sono occupati, ed eccovi infatti il parere di alcuni di essi. Lo Spinoza considera l'estensione come uno dei due attributi dell'universo, chiamato

da lui *Dio* (1). Il Locke, il primo filosofo che con maggiore chiarezza di quella usata dal Cartesio, annuncia la proposizione, che molte delle qualità attribuite dal nostro intelletto agli agenti esterni sono dovute all'azione loro sui nostri organi di senso, ammette ancora che l'estensione sia una qualità intrinseca primaria dei corpi, non dipendente dai nostri sensi (2). Il Berkeley, il vero padre della filosofia trascendentale, trova gli elementi delle nozioni sullo spazio nelle sensazioni che ci forniscono i movimenti del nostro proprio corpo.

L'Hobbes considera lo spazio un mero fantasma creato dal nostro intelletto (3). Secondo il Kant lo spazio non è un concetto empirico derivato dalla esperienza, ma una nozione a priori, condizione necessaria e base di ogni fenomeno esterno; lo Schopenhauer segue le orme del suo grande maestro, il Kant (4). La teoria del Berkeley prevalse in Inghilterra, quella del Kant in Germania.

III.

Nella fisiologia si contestano il campo una doppia serie di teorie, le teorie nativistiche e le teorie empiristiche; la teoria dell'Hering si può considerare come rappresentante delle prime, e quella dell'Helmholtz come rappresentante invece delle seconde.

Una perfetta teoria di un organo di senso deve soddisfare alle seguenti esigenze: 1° Deve spiegare tutti i fenomeni di

(1) Spinoza: « Sostanza intellettuale e sostanza estesa è una sola sostanza, che viene concepita ora sotto l'uno ora sotto l'altro attributo. La concatenazione delle idee è la stessa della concatenazione degli oggetti ». — *Ethik,* II, 7.

(2) Locke: « And the ideas of primary qualities are ressemblances of them, but the ideas produced in us by the secondary qualities (white cald) have no ressemblances of them at all. » — *An Essay concerning understanding.* Book II, Chap. VIII.

(3) Hobbes: — « Habemus id quod appellamus spatium, imaginarium quidem, quia merum phantasma.... Spatium est phantasma rei existentis, quatenus existentis, et est, nullo alio ejus rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem.... ut non sensibus sed ratione tantum aliquid ibi esse intelligatur. » — *Philosophia Prima.* P. I, p. 82 et seq. —

(4) Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel*, ecc., I Band, pag. 30. — Kant, *Von der Erkenntniss a priori,* II Band, pag. 37.

pertinenza a quest'organo di senso; 2° deve stabilire una energia specifica nelle varie modalità, ad esempio per l'udito, l'intensità, l'altezza ed il timbro del suono; 3° deve constatare quale sia lo stimolo adeguato, ad es., la luce è lo stimolo adeguato per l'occhio?; 4° poi deve provare e rendere plausibile il parallelismo fra le sensazioni e le modificazioni nell'organo periferico. Ora, tutti sono d'accordo che l'organo di spazio, che risiede nel tegumento esterno, nelle mucose accessibili e nella retina, è dotato di energia specifica, giacchè ogni stimolo, che lo colpisce, risveglia la sensazione di spazio, cioè lo stimolo viene localizzato.

Le sensazioni elementari provocate in quest'organo di senso sono le sensazioni di direzione; ma mentre le altre energie specifiche presentano una scala graduata d'intensità, questa offre solamente delle variazioni estensive. Ma quale è lo stimolo adeguato? Per ogni altro organo di senso un simile stimolo è stato constatato: per es. la vibrazione dell'etere luminoso per l'occhio, le vibrazioni dei corpi elastici per l'orecchio, ecc. A prima vista questa domanda intorno allo stimolo adeguato dell'organo dello spazio, pare una domanda oziosa. Non son forse i corpi materiali estesi, e non è l'estensione di questi uno stimolo sufficiente? Però l'analisi delle sensazioni fornite dall'organo dello spazio, trova come ultimi elementi delle sensazioni di contrazioni muscolari e delle sensazioni di tatto, sebbene qualitativamente distinte fra loro, cioè variamente colorate dai *segni locali* di Lotze, le quali non hanno però alcun carattere estensivo. I psicologi si affaticano intorno a questo difficile problema: — come stimoli di carattere intensivo diventano sensazioni di carattere estensivo?

Le teorie nativistiche hanno in comune il carattere di dotare la retina, e conseguentemente anche l'organo del tatto, di capacità molteplici, senza spendere parola sull'origine e sullo sviluppo di queste qualità, senza indicarci le condizioni meccaniche della loro presenza, senza far risaltare la necessità della loro esistenza sotto una data forma piuttosto che sotto una qualunque altra; cosicchè, invece di risolvere il problema, lo respingono in regioni ignote. Tuttavia queste teorie hanno un valore pratico, poichè comprendono, sotto poche nozioni ipotetiche, una grande quantità di fatti empirici. Esponiamo brevemente una teoria nativistica, quella dell'Hering (1).

(1) Cfr. HERMANN, *Physiologie*, Bd. III, t. I, p. 407.

L'Hering ammette, che nello stato di eccitamento i differenti punti della retina provocano, oltre le sensazioni colorate, tre altre specie di sensazioni estensive. La prima corrisponde alla posizione del punto nel senso dell'altezza della retina; la seconda alla posizione del punto nel senso della larghezza della retina. Le sensazioni di altezza e di larghezza, la di cui riunione dà la nozione di direzione relativamente alla posizione dell'oggetto nel campo visivo, sono uguali pei punti retinici corrispondenti. Esiste di più una terza sensazione di estensione, di natura particolare, ed è la sensazione di profondità, la quale deve aver dei valori uguali, ma di segno contrario pei punti identici delle retine, e dei valori uguali e dello stesso segno pei punti situati simmetricamente (1). La sensazione di profondità delle due metà esterne delle retine è positiva, vale a dire corrisponde ad una profondità più grande; quella delle metà interne è negativa, e cioè corrisponde ad una distanza minore dell'oggetto fissato. Siccome le sensazioni di profondità delle parti identiche sono dello stesso valore, ma di segno contrario, così nella fusione delle impressioni identiche la media della profondità diventa zero; per le immagini doppie omonime, la media della sensazione di profondità deve diventare positiva, e l'oggetto pare più allontanato; per le immagini doppie incrociate la media è negativa, e l'oggetto pare più vicino degli altri provenienti da punti identici. Queste sensazioni sono innate, ed indissolubilmente legate ai punti rispettivi delle retine; naturalmente, una discussione intorno alla ragione di tale ammissione rimane in tal modo preclusa.

D'altronde, l'Helmholtz dimostra che questa teoria è in disaccordo coi fatti (2). Noi abbiamo già considerato la teoria di questo grande fisiologo, come la rappresentante delle teorie empiristiche; ora, secondo lui, l'unica sorgente, donde attingiamo le nostre nozioni di spazio, è l'esperienza. Le sensazioni, egli dice, sono per la nostra coscienza dei segni simbolici, la di cui interpretazione è opera dell'intelletto. Se l'occhio è in presenza di due punti luminosi, la luce dei medesimi eccita due fibre nervose differenti, e si producono due sensazioni che devono essere distinte fra di loro per mezzo di segni locali particolari. Noi ignoriamo a qual parte della retina appartengono questi segni; però sappiamo, per l'esperienza quotidiana, come

(1) Cfr. Helmholtz, *Physiolog. Optik,* p. 824.
(2) Helmholtz, loc. cit., p. 541.

si deve stendere il braccio per toccare il tale o tal'altro oggetto luminoso, oppure per nasconderlo al nostro occhio. Questi movimenti ci permettono dunque di determinare direttamente la posizione degli oggetti nel campo visuale, e noi impariamo direttamente a collegare i diversi segni locali della sensazione coi luoghi del campo visuale dove si trovano gli oggetti. In questa operazione noi siamo guidati, oltre che dai segni locali, anche dal grado di innervazione che trasmettiamo ai nervi dei muscoli oculari. Ora, in tutti i movimenti volontarî la nostra volontà non ha altra tendenza, che di raggiungere un risultato esteriore nettamente determinato. Quando ci serviamo della nostra laringe nel canto e nel parlare, la nostra volontà si applica al suono che vogliamo produrre, e non ai movimenti delle differenti parti della laringe. Nell'uso dei nostri occhi, lo scopo proposto alla nostra volontà è di vedere successivamente e nettamente i differenti punti del campo visuale, ciò che si ottiene quando l'oggetto guardato si dipinge sulla *fovea centralis*; e noi abbiamo imparato a dirigere ed accomodare i nostri occhi in maniera da ottenere questo risultato. Dobbiamo dunque dedurre i movimenti degli occhi dai bisogni della percezione, facendo naturalmente astrazione da ogni cognizione ed estimazione di lunghezza, di angoli del campo visuale apparente; dobbiamo perfino prescindere dalla cognizione della disposizione dei punti retinici sulla retina, che vi potrebbero essere disseminati alla rinfusa. I movimenti e queste cognizioni devono svilupparsi di pari passo. Dunque, la posizione che presentano gli oggetti per rapporto al nostro corpo, è apprezzata mediante l'aiuto del sentimento di innervazione dei nervi oculari; ma l'innervazione sta sotto il controllo dei risultati successivi, e cioè degli spostamenti che essi imprimono alle immagini.

Secondo il Wundt (1), la debolezza di questa teoria sta nell'ammettere, com'essa fa, che noi apprezziamo ogni sensazione dall'analogia con precedenti esperienze, ma non ci dice in che modo l'esperienza si acquista originalmente. L'Helmholtz si sottrae a questa difficoltà, supponendo che ci siamo procurati le primitive nozioni di spazio mediante il senso tattile. Ma anche ammessa la dipendenza delle rappresentazioni visive dalle tattili, noi incontriamo le stesse difficoltà per la spiegazione di quest'ultime. Lo stesso Wundt, che nella propria teoria, affine a quelle del Bain e dello Stuart Mill, accentua fortemente

(1) Wundt, *Physiolog. Psychol.*, Bd. II, p. 204.

l'influenza del movimento sulla produzione delle percezioni tattili e visive, conclude così: « I segni locali del senso del tatto formano un continuo di due dimensioni, e con ciò è data la possibilità allo svolgimento del concetto della superficie; ma non vi è ancora nulla del concetto di spazio, il quale si forma per l'aggiunta dell'altro elemento semplice delle sensazioni muscolari, e delle corrispondenti sensazioni centrali di innervazione ». E questa combinazione particolare di sensazioni periferiche con sensazioni centrali di innervazione, da cui si ottiene la projezione delle prime nello spazio, egli chiama una sintesi psichica: dunque vuol dire che anche in questo caso noi siamo più che mai lontani da una spiegazione fisiologica delle sensazioni di spazio.

IV.

Vista la divergenza di opinioni fra questi sommi scienziati, sia lecito ad ognuno di noi, senza essere tacciati di presunzione, di formarci una propria opinione. Credo che le sole teorie empiristiche si possano chiamare scientifiche, perchè portano il carattere del tipo delle teorie che incontriamo in Fisica e in Chimica. Le teorie puramente psicologiche e nativistiche non permettono una discussione intorno ai postulati da esse stabiliti; tutt'al più possono essere soggette al saggio dei fatti, per tollerarle o rigettarle secondo che armonizzano con questi o meno.

Tutte le teorie empiristiche, nella convinzione che le sensazioni tattili, anche se distinte fra di loro da segni locali, da sole non possono fornirci le nozioni di spazio, per raggiungere il loro intento debbono ricorrere ai movimenti muscolari. Noi però siamo in grado di orientarci nello spazio, anche quando i nostri muscoli sono in riposo. Nei movimenti passivi del nostro corpo, ogni acceleramento, ogni piccola deviazione angolare è da noi rapidamente percepita, per lo stiramento e la pressione che le singole parti del corpo esercitano l'una sull'altra, provocando così delle sensazioni tattili. L'insufficienza dell'organo del tatto a spiegare da solo l'orientazione nello spazio, ha indotto il Goltz ed il Mach ad ammettere uno speciale organo di spazio pei movimenti della testa, collocandolo nei canali semicircolari, supposizione tutt'altro che provata.

Cerchiamo, colla scorta delle teorie empiristiche, di renderci conto da quali sensazioni il nostro intelletto è guidato

nel distinguere la nozione di *in alto* dalla nozione di *in avanti*. Si dice: il movimento che facciamo, stendendo le braccia in avanti, ci dà un gruppo di sensazioni muscolari e di sensazioni tattili, distinto da tutti gli altri gruppi, ed ogni volta che nel nostro sensorio si risveglia l'idea di questo gruppo di sensazioni nasce la nozione di *in avanti*. Ora, succede però che lo stesso movimento, quando noi siamo sdraiati sulla schiena, ci risveglia la nozione di in alto, e non quella di in avanti. Qui si direbbe che noi siamo memori del movimento che abbiamo dovuto fare per collocarci sulla schiena, avvertiti di ciò ancora mediante il movimento dell'endolinfa nei canali semicircolari. Il fatto sta però, che anche dopo essere stati sdraiati per molto tempo, quando ogni reminiscenza dei movimenti precedentemente eseguiti sia sparita e l'endolinfa sia tornata in perfetto riposo, noi ci orientiamo nello spazio ad occhi chiusi senza esitazione. Vi deve essere dunque ancora un elemento che concorre alla formazione delle nostre nozioni di spazio; e mi pare di scorgere questo elemento nel peso delle singole parti del corpo, e conseguentemente nello sforzo che i muscoli hanno da eseguire per mantenere queste parti in equilibrio, per mantenere cioè l'equilibrio stesso del corpo.

Diffatti, la prima condizione necessaria per la orientazione nello spazio, è la conservazione dell'equilibrio del corpo. Nessuna utilità avrebbe per un essere vivente la nozione dell'esistenza di oggetti nel mondo esterno, se quest'essere non fosse capace di dirigersi verso questi oggetti o di schivarli. L'impulso che quest'essere dovrà impartire ai suoi muscoli per ottenere lo scopo, sarà differente secondo il grado di deviazione da una determinata posizione primaria, deviazione che è avvertita dallo sforzo che si richiede per ritornare in questa posizione. Supponiamo che vi sia nell'acqua un organismo sferico omogeneo, del peso specifico dell'acqua; supponiamolo dotato di intelligenza e di una superficie esterna sensibile alla pressione, alla luce, ecc. Un simile organismo conserverà il suo equilibrio in tutte le posizioni, e se per una causa qualunque avesse da subire una rotazione intorno al suo centro di gravità, riceverà delle impressioni di contatto, di movimento, ma non vi può essere sensazione che lo avverta della mutata posizione del suo corpo, non ostante tutti i segni locali che avesse sparsi sulla superficie di questo. Come non poteva aver nozione di alto e di basso prima della rotazione, così non ne potrà avere dopo. Se durante la rotazione un raggio luminoso avesse colpito il suo corpo,

l'animale non potrà aver l'idea della posizione dell'oggetto luminoso, nè della direzione del suo raggio, e conseguentemente non saprà misurare l'impulso da darsi ai suoi muscoli per raggiungere l'oggetto.

La conservazione di un determinato stato di equilibrio del corpo è, dunque, un bisogno di primo ordine per tutti gli animali; e in fatti noi vediamo in tutti gli organismi i muscoli disposti in modo da conservare un tale stato di equilibrio del corpo, e dei singoli anelli della catena articolata che lo compongono. Dice Ermanno Meyer: « Noi dobbiamo riconoscere che qualunque atteggiamento di una articolazione è tranquillo e sicuro, soltanto quando le ossa mobili si trovano per così dire continuamente sotto un freno, cioè quando i muscoli che vi si inseriscono si trovano in un tale stato di tensione, che già un leggero eccesso conduce ad una attività motrice; quando dunque i muscoli che circondano l'articolazione stanno in una specie di attesa, di correggere ogni più piccola perturbazione dell'atteggiamento » (1).

Sul nostro globo terrestre, dove tutti i corpi, sotto l'influenza della gravità, tendono al centro della sfera, il problema di permettere agli animali di conservare sempre la stessa posizione di fronte alla terra, come nella sospensione del Cardan, è stato risoluto nel seguente modo. Un complesso di leve disposte in simmetria bilaterale, che trovano i fulcri l'una sopra l'altra, è tenuto in freno da due paia di muscoli antagonistici estensori-flessori ed adduttori-abduttori; generalmente il braccio corto della leva è provvisto di muscoli più voluminosi del braccio lungo. Uguali movimenti di forza producono lo stato di equilibrio; l'accresciuta tensione in un muscolo per la deviazione della leva, provoca nel muscolo antagonistico la tendenza alla contrazione, e quindi al ristabilimento dell'equilibrio perturbato. Fra tutti gli atteggiamenti possibili del corpo, ve ne è uno caratterizzato dalla contrazione minima armonica di tutti i muscoli, in cui tutte le leve ossee si trovano in equilibrio, e conservano di fronte alla terra, come ognuna di esse di fronte all'altra, sempre la stessa posizione. Quest'atteggiamento si dice la « stazione verticale ». Secondo Parow, il cadavere umano può essere mantenuto in una posizione eretta con una forza minima, e ciò massimamente per equilibrare la testa sull'atlante;

(1) Meyer, *Statik und Mechanik des menschlichen Knochengerüstes*, pag. 57.

il tegumento esterno, che avvolge i muscoli, è dotato di sensibilità che serve di controllo ai movimenti; la sensibilità è più grande là dove il muscolo agisce sul braccio lungo della leva, di quello che dal lato del braccio corto; le piccole leve, che hanno un piccolo peso, posseggono un tegumento dotato di una sensibilità più squisita di quella delle leve pesanti costituite da un complesso di leve. Il congegno, tutto insieme, si trova in un equilibrio labile per potere sfruttare il peso stesso come coefficiente di forza nei movimenti di locomozione.

Passando dalle generalità ai particolari, consideriamo l'uomo nella posizione eretta. La testa abbandonata al proprio peso cadrebbe in avanti, e noi vediamo perciò che i muscoli, i quali tirano la testa indietro, sono più potenti dei muscoli che la muovono in avanti (1); nello stesso tempo la sensibilità tattile è più squisita nella parte anteriore della testa e del collo, che sulla nuca (2). La cassa toracica insieme alla testa è mobile nelle articolazioni delle vertebre lombari; questa parte del corpo nella posizione eretta naturale tende a cadere in avanti, ma i muscoli dorsali, sono più potenti dei muscoli addominali; la sensibilità è più fina, i cerchi tattili sono più piccoli nella parte anteriore di quello che nella parte posteriore del tronco; ma in generale la sensibilità è meno squisita che nella testa, poichè la massa è più pesante, e gli sforzi muscolari, che i muscoli antagonistici sviluppano per mantenere questa massa in equilibrio, sono abbastanza potenti per provocare delle sensazioni muscolari ben determinate, cosicchè il controllo, meno esatto da parte dell'organo del tatto, è ancora sufficiente.

Le estremità, se non fossero altro che colonne di sostegno per il peso del corpo, dovrebbero presentare una sensibilità tattile sempre decrescente dall'alto in basso, ma gli arti sono mobili intorno ai loro punti di sospensione sul tronco; le leve ossee che li costituiscono, diminuiscono gradatamente di peso, e perciò la sensibilità tattile si accresce dall'alto in basso. Nell'uomo le singole leve delle estremità, nello stato di riposo, deviano verso il lato della flessione; perciò gli estensori sono più potenti dei flessori (3), e la sensibilità tattile è più fina dal

(1) H. Meyer, loc. cit., p. 238.

(2) Hartmann, « Berichte von Hoffmann und Schwalbe », 1875, p. 136. — Cfr. pure Vierordt; *Gr. d. Physiologie,* v ediz.

(3) Il peso dei muscoli estensori sta a quello dei flessori come 1401 : 692. Cfr. Weber, *Mechanik der Gehwerkzuge,* p. 217.

lato della flessione. Questa differenza si estende fin sui nervi, poichè l'intensità di una corrente che fa contrarre dal nervo i flessori, non è ancora sufficiente per gli estensori. Gli occhi nello stato di riposo, nel sonno, sono rivolti colla pupilla in dentro ed in alto (1), e perciò il muscolo che muove l'occhio all'esterno è più potente di quello che lo muove all'interno, ed i muscoli che lo muovono in basso, sono più potenti dei muscoli che lo muovono in alto (2). Nello stesso tempo, il senso di spazio è più squisito nella parte interna e superiore della retina, che nella parte esterna ed inferiore; e ciò noi deduciamo dai fatti descritti dal Kundt (3), il quale ha osservato, che noi nel dividere a occhio una linea orizzontale in due metà teniamo sempre maggiore la metà che corrisponde al lato temporale dell'occhio, e se vogliamo invece dividere una linea verticale in due metà, rendiamo maggiore la metà inferiore; segno questo che nello stesso spazio vi è una maggiore quantità di cerchi tattili nelle regioni interna e superiore della retina, di quello che nelle regioni esterna ed inferiore. Così una linea di sei millimetri applicata nella fronte, pare uguale ad una linea di quattro millimetri applicata sul labbro, perchè il labbro in una lunghezza di quattro millimetri contiene tanti cerchi tattili distinti quanto la fronte in una lunghezza di sei (4).

Vediamo ora in che modo possono svilupparsi in un animale superiore le nozioni di spazio.

V.

La forma e la disposizione delle ossa, la direzione e la disposizione dei muscoli sono innate con noi. Il punto di partenza per l'acquisto delle nozioni di spazio, è il potere che hanno tutti gli esseri viventi, dotati di spontanea mobilità, di conservare di fronte alla terra una determinata posizione, uno stato

(1) Steiner, *Grundriss der Physiologie*, p. 412, benchè nel sonno profondo gli occhi possano prendere qualunque posizione. Vedi: Raelmann *und* Witkowsky, nelle « Berichte von Hoffmann und Schwalbe », ii, 1887, p. 181.

(2) Aubert, *Physiolog. Optik*, p. 643.

(3) Kundt, nelle « Berichte von Hoffmann und Schwalbe », 1883, ii, p. 428.

(4) Aubert, *Physiologie der Netzhaut*, pag. 235.

naturale di equilibrio, caratterizzato dalle sensazioni di contrazioni minime armoniche di tutti i muscoli del corpo.

Negli esseri, che vengono al mondo con un sistema nervoso imperfetto come l'uomo, questo potere di conservare una determinata posizione si sviluppa gradatamente e parzialmente; la testa è equilibrata sul tronco e gli occhi nella testa, molto prima che il tronco sulle estremità.

Se l'essere si trova nella posizione equilibrata, una singola contrazione muscolare per una deviazione di qualche leva ossea dal suo stato di equilibrio, risveglia una sensazione, che amiamo chiamare « sensazione di moto », meglio che « sensazione muscolare », poichè l'uomo nello stato naturale, come i bambini, non sa niente di muscoli, ed è questa una sensazione specifica quanto la sensazione di luce e tutte le altre sensazioni specifiche. Per l'intimo legame che esiste fra tutte le leve ossee, la contrazione, anche di un singolo muscolo, produce una perturbazione di equilibrio in tutte, con uno stiramento dei nervi che vanno dal muscolo al tegumento cutaneo che lo copre.

I muscoli sono così disposti che alcuni muovono una sola leva ossea sopra una leva sottostante, ed altri muovono un complesso di leve, ad es. i flessori delle dita ed il muscolo deltoide; la deviazione che i primi producono colla forza f, richiede nel secondo, allo stesso scopo, lo sforzo pf; viceversa, con uno sforzo pf, i primi produrrebbero una deviazione, e quindi uno stiramento nella pelle che li copre, p volte maggiore di quella prodotta dal deltoide. Questo fatto potrebbe essere la causa della differenziazione del senso tattile nelle varie regioni della superficie cutanea, e il cerchio tattile non sarebbe altro che l'espressione di un rapporto fra due sforzi muscolari necessari per produrre un minimo di movimento in due regioni vicine.

Oltrechè dalle quantità di sforzo che risvegliano nel sensorio, i cerchi tattili, almeno a grandi distanze fra di loro, devono ancora essere colorati in un altro modo da distinguersi fra di loro. Questo colorito può derivare dalle sensazioni organiche; così le mucose che rivestono la bocca possono provvedere di sensazioni il tegumento esterno della faccia, le mucose del naso possono dare del colorito ad una parte della retina, poichè una luce intensa produce l'effetto di una stimolazione della mucosa nasale (1), ecc. Gli organi sessuali danno il colorito

(1) Urbantschitsch, « Berichte v. Hoffmann und Schwalbe », 1883, II, p. 183.

alle coscie. Ne risulta, che la pelle, coi suoi cerchi tattili, collega fra di loro gli sforzi, essendo così il custode delle azioni armoniche di tutti i muscoli allo scopo di conservare l'equilibrio.

Finchè un solo muscolo, o pochi muscoli irregolarmente sparsi entrano in contrazione, il movimento che ne deriva non può ancora rivestire il carattere di spazio. Altro avviene quando tutta una serie di muscoli antagonistici omonimi prevale sui muscoli avversari, e ciò succede quando il corpo, per una causa qualunque, è deviato dalla posizione primaria in un senso qualunque. Il movimento che ne risulta riveste il carattere di spontaneità, compiuto com' è sotto l'influenza di un agente esterno, la forza della gravità. Noi abbiamo visto come alcuni psicologi si sieno studiati di spiegare il modo, come stimoli intensivi si trasformino nel sensorio in nozioni estensive. Questa preoccupazione però mi pare poco giustificata. Non sono forse le sensazioni di luce e di colore cose assai differenti dalle vibrazioni o dalle chimiche decomposizioni ? Noi potremmo contentarci se si potesse dar risposta ai seguenti quesiti : quale è lo stimolo adeguato per il senso dello spazio ? per mezzo di quali costanti sensazioni riconosciamo noi le varie modalità dello spazio, le direzioni ? e all'incremento dello stimolo corrisponde egli l'incremento della sensazione ? Ora, noi ci immaginiamo che lo stimolo adeguato per il senso dello spazio sia il peso delle singole parti del corpo (quindi la forza di gravità) ; che questo peso provochi lavoro muscolare, la di cui intensità è la misura della sensazione estensiva; e che le nozioni di « direzione » sieno evocate nel nostro sensorio da determinate sensazioni, derivanti dalla contrazione di costanti gruppi muscolari, i quali producono od impediscono possibili deviazioni dalla posizione primaria, deviazioni che tendono a rivestire il carattere di movimento spontaneo sotto l'influenza della gravità.

Abbiamo visto che le leve ossee, le quali compongono il corpo, sono tenute in freno mediante due paia di muscoli antagonistici, i flessori-estensori e gli abduttori-adduttori. I primi assicurano l'equilibrio del tronco nel piano mediano, i secondi nel piano frontale ; mediante una combinazione fra il primo e il secondo paio (rotatori), e grazie alla disposizione delle leve ossee in forma di spirale, viene impedita la torsione, viene assicurato l'equilibrio intorno alla linea verticale. La contrazione di un determinato gruppo di muscoli, per es. dei flessori nelle articolazioni fra tronco ed arti, deve procurare al sensorio una sensazione speciale, distinta da quella prodotta dalla contrazione

di un altro gruppo, per la mole delle leve che si muovono, per il volume dei muscoli, per la tensione provocata negli antagonistici, pei segni locali che accompagnano questa contrazione. Mi si potrebbe fare la solita obbiezione, che questa contrazione provocherà nel sensorio una graduata scala di sensazioni di sforzi insieme a sensazioni tattili distintamente colorate dai segni locali, senza destarvi necessariamente la nozione di spazio. Però, per chi non considera, con Berkeley, il mondo come un fantasma creato dal nostro intelletto, è chiaro che le sensazioni sono la cosa secondaria e gli agenti esterni la cosa primaria che le provoca, ed i simboli detti sensazioni hanno per il sensorio un valore, in quanto sono le espressioni fedeli degli effetti prodotti dagli agenti esterni come rappresentanti di questi ultimi. Ora, se gli effetti della vibrazione dei corpi elastici, delle ondulazioni dell'etere luminoso, dell'azione dei gas odoriferi e delle soluzioni sapide, hanno i loro rappresentanti nel sensorio, lo devono avere ancora gli effetti prodotti dalla gravità sulla catena articolata dell'organismo, effetti di cui ogni individuo ha potuto nell'infanzia sperimentare le prove ben palpabili.

Prendiamo, per punto di partenza, la posizione primaria di un quadrupede, nella quale questo poggia sulle quattro estremità, poichè molti fatti ci accertano che anche l'uomo deve avere acquistato tutte le nozioni di spazio durante quel tempo della sua vita in cui adoperava gli arti anteriori, come colonne di sostegno per il peso del corpo.

Coi seguenti movimenti l'animale potrà deviare dalla posizione primaria, fino ad essere, nei casi estremi, trascinato dalla forza di gravità alla caduta. La flessione nelle due articolazioni omero-scapolari e coxo-femorali provoca un movimento del tronco all'indietro e degli arti in avanti; l'estensione, un movimento del tronco in avanti; la contrazione degli abduttori di un lato insieme agli adduttori dell'altro lato, provoca un movimento del tronco a destra, e la contrazione opposta un movimento a sinistra. Il lato destro si distingue dal lato sinistro per un maggiore peso delle sue leve, per un maggiore volume dei suoi muscoli. Un movimento di flessione simultanea in tutti gli arti, produrrà un movimento del tronco dall'alto in basso; l'estensione simultanea in tutti gli arti, un movimento opposto. Queste determinate contrazioni, ogni volta che avranno a ripetersi, desteranno nel sensorio la sensazione di una determinata direzione.

Se un oggetto colpisce una superficie, ad es. la superficie anteriore dell'animale, questo stimolo provocherà la contrazione dei muscoli sottostanti, e si avrà un movimento di flessione nell'articolazione omero-scapolare, e quindi uno spostamento del corpo indietro, destandosi la sensazione *indietro*; la stessa sensazione avrebbe prodotto il semplice contatto dell'oggetto, perchè desta nel sensorio la sensazione della contrazione dei muscoli sottostanti. La sensazione di movimento indietro che ne risulta, noi la riferiamo al contatto, e non al vero stimolo, al peso delle leve ossee che agisce sul paio antagonistico dei muscoli e che è parte costituente dello stesso organo di senso, perchè è innata in noi la tendenza di fare astrazione dall'organo di senso che riceve lo stimolo, e di rivolgere l'attenzione tutta quanta al supposto agente esterno, e ciò anche nella sfera psichica: di una buona idea che nasce nel nostro cervello noi diciamo, che essa ci è venuta, che siamo stati bene inspirati, ecc.

VI.

Attribuendo al peso delle leve ossee la differenziazione del senso tattile nelle varie regioni cutanee, io mi trovo in contraddizione colla teoria del Vierordt, basata sulla mobilità dei singoli raggi ossei. Il Vierordt, ed i suoi allievi, dichiarano essere la relativa finezza del senso di spazio di un punto cutaneo qualunque, di fronte alle finezze degli altri punti vicini, una funzione della sua mobilità, che dipende dalle escursioni che la detta parte fa intorno al suo asse, e che cresce quindi in proporzione della distanza dall'asse. Il rapporto si complica per le parti che sono mobili in differenti sensi intorno a più assi, cosicchè in queste parti si osserverà un accrescimento della finezza, cominciando dall'asse principale fino all'estremo punto dell'arto, e si avranno nuovi aumenti per ogni singola frazione dell'arto, cominciando dal rispettivo asse speciale. I fatti concordano assai bene con questa legge. Per spiegare le differenze di sensibilità in due punti di un arto che si trovano alla stessa distanza dall'asse, per es. parte volare e dorsale della mano o dell'avambraccio, bisogna attribuire una influenza, oltre che alle escursioni, anche alla rapidità e frequenza del movimento eseguito. La perfezione del senso tattile è conseguenza dell'esercizio individuale, e del patrimonio di esercizi accumulato trasmessoci per eredità dagli antenati.

Questa teoria, che si presenta sotto un aspetto tanto seducente, non mi pare perfettamente giusta, e le devo muovere alcune obbiezioni. Astraendo dal fatto, che essa non spiega l'acquisto della nozione di spazio, poichè l'esercizio suppone già la preesistenza di essa, mi pare in primo luogo poco probabile, che muovendo le dita noi possiamo accumulare nell'esercizio dell'ultima falange influenze derivanti da almeno sei articolazioni, ognuna delle quali influenze ha portato a sua volta la sua contribuzione.

In secondo luogo, si capisce come la finezza tattile possa acquistarsi e svilupparsi nelle dita e nella palma della mano per un ripetuto contatto di queste parti con oggetti esterni. Ma quali sono le influenze che sviluppano un così alto grado di sensibilità tattile sul dorso della mano e nell'avambraccio? Le escursioni, la velocità e la frequenza dei movimenti non mi pare che la spieghino, a meno che non si volesse attribuire una influenza all'aria agitata da questi movimenti. In oltre, noi abbiamo degli organi con una squisita sensibilità tattile, nonostante che gelosamente evitiamo il contatto di essi con corpi esterni, ad es. le palpebre ed altri. Di più, la teoria del Vierordt non spiega le maggiori finezze tattili del braccio sinistro di fronte al braccio destro, nonostante la minore frequenza e minore velocità de' suoi movimenti. Non ci spiega nemmeno l'enorme differenza nella finezza del senso di spazio fra la *fovea centrale* e l'*ora serrata*, cioè fra la parte posteriore ed anteriore della retina, nonostante che le escursioni, la frequenza, la velocità debbono essere press'a poco uguali in ambedue le regioni, poichè l'occhio è costretto a muoversi nell'orbita intorno ad un centro di rotazione che si trova presso a poco a metà strada fra *fovea* ed *ora serrata*. Ciò dimostra che il movimento solo non spiega il fenomeno; invece, partendo dal concetto qui propugnato, si possono spiegare tutti questi fenomeni. In somma, noi crediamo che il peso del corpo e delle sue singole parti sia la causa delle sensazioni di spazio.

Nello stato normale noi non ci accorgiamo del peso di queste parti: gli spostamenti, i movimenti di caduta, si trasformano nel sensorio immediatamente in sensazioni di direzione. I caratteri delle nozioni di spazio si spiegano coi caratteri delle cause che li generano. Il carattere dell'infinità e dell'eternità dello spazio si spiegherebbe col fatto, che noi non ci possiamo sottrarre per un istante all'agente, la gravità eccettuata, nei momenti di profondissimo sonno quando cessano le funzioni

intellettuali. Già nel sonno comune vi siamo soggetti, come lo dimostrano i sogni in cui ci pare di camminare, cadere, volare, probabilmente perchè gli arti spostati o la testa deviata seguono il proprio peso.

Che il peso del corpo deve essere necessariamente un elemento importante per la generazione delle nozioni di spazio, risulterà anche dalla seguente considerazione. Supponiamo un essere vivente sferico dotato di una superficie sensibile, e di un potente apparecchio locomotore, p. es. di cento braccia. Supponiamo, in oltre, che ogni punto della superficie sensibile sia legato mediante i nervi con ogni braccio in un modo differente, così da ottenere i più svariati movimenti nel braccio che poggia sul terreno, a seconda della posizione in alto o in avanti del punto senziente colpito. Allora, se questo punto senziente fosse toccato da un oggetto, il braccio che poggia sul terreno, per schivare questo oggetto, dovrà dare una spinta differente al piano di sostegno a seconda della posizione del punto senziente in alto od in avanti. Ora, quale può essere la sensazione che guida l'animale nel distinguere il contatto del terreno dal contatto di ogni altro oggetto?

Certamente, non vi può essere nessun carattere specifico in questo contatto, e se non vogliamo ricorrere ad uno speciale istinto inqualificabile, ci resta solamente il peso dell'animale, che gravita sul braccio che serve d'appoggio. Finchè l'animale non è capace di distinguere il contatto del terreno dal contatto di ogni altro oggetto, i suoi movimenti non possono essere ordinati ed adatti ad uno scopo. Il fatto che piccoli animali di un piccolissimo peso sono atti alla locomozione, non è una obbiezione seria, poichè noi possiamo immaginarci che il piccolo peso di questi esseri agisce sui loro nervi, come la grande mole sui nervi dei grossi animali; è il caso di ricordare giustamente che le piccole cure pei piccoli uomini pesano altrettanto quanto le grandi cure pei grandi uomini. Le nozioni di spazio e le nozioni di tempo che sono intimamente legate fra loro, sono le fondamenta della nostra intelligenza, e siccome la gravità, come abbiamo supposto, è un elemento essenziale della generazione di questa nozione, così dobbiamo ammettere che in tutto l'universo, sopra qualunque corpo celeste, se vi sono degli esseri intelligenti, la loro intelligenza deve essere della stessa natura della nostra. Sul nostro globo terrestre l'intelligenza deve essersi sviluppata sui poli prima che sull'equatore, poichè la forza centrifuga contraria all'attrazione della

terra non vi fa sentire i suoi effetti, e tanto più in quanto che la superficie della terra deve esser stata tutta quanta coperta d'acqua, la quale a sua volta agisce contro il peso dei corpi che vi sono immersi (1).

Tutti gli esseri viventi sono dotati di intelligenza, e non è già unico segno di intelligenza la ricerca della verità o la costruzione di teorie, almeno non è questo un segno sicuro; segno indubbio dell'intelligenza è la ricerca attiva del cibo. Tutti gli esseri intelligenti, dunque, posseggono il potere della spontanea loro mozione, e si può anche dire, che là dove vi è spontanea locomozione, vi è intelligenza. Per le piante e gli animali sessili l'intelligenza sarebbe il dono delle Danaidi. I primi animali staccatisi dal suolo e naviganti all'azzardo mediante le vele, come il Nautilo, potevano bensì incontrare un cibo più abbondante, ma correvano troppi pericoli, erano esposti ad essere mangiati piuttosto che a mangiare, finchè non avevano a disposizione loro un meccanismo capace di dirigere i movimenti del loro corpo, sotto l'influenza della volontà. Ora, noi sappiamo che gli animali aerei si muovono in virtù del loro peso, ed anche gli uccelli, come disse il Pettigrew, non sarebbero capaci di volare se non fossero pesanti. Gli animali acquatici si muovono pure in virtù del proprio peso, poichè sono capaci, comprimendo più o meno il contenuto del proprio corpo, di accrescerne o di farne diminuire il peso specifico. La conservazione di una determinata posizione primaria è necessaria, affinchè l'impulso impartito al corpo dia un effetto voluto, e l'agente principale che rende possibile questa posizione è il peso delle singole parti del corpo.

Gli animali inferiori sono costituiti o di una sostanza semimolle, le di cui singole parti facilmente si spostano l'una nell'altra, o se vi sono delle parti rigide, esse sono pure mobili, poichè un animale, che avesse uno scheletro perfettamente rigido e anchilosato, potrebbe fare a meno dei suoi muscoli, che possono produrre un effetto solo per l'avvicinamento dei due punti dove si inseriscono. Insomma, movimenti volontari, atti volitivi, manifestazioni dell'intelligenza, si effettuano sotto l'influenza della gravità; ed il fiore dell'intelligenza è per la prima volta sbocciato sui poli del nostro pianeta.

---

(1) Questa ipotesi del prof. Axenfeld è corroborata da non pochi fatti della moderna paleontologia ed antropologia, e si trova enunciata già dal Saporta e dal Quatrefages. E. M.

VII.

Chiarita che sia la necessità della conservazione di una medesima posizione pel corpo dell'animale in rapporto alla terra per acquistare e sviluppare le nozioni di spazio, rimaneva l'alternativa, se la nozione di spazio fosse il fatto originario da cui derivava la conservazione dell'equilibrio, o se all'opposto la conservazione dell'equilibrio fosse il fatto primo che dava origine alle nozioni di spazio. Il mio è un tentativo di dimostrare quest'ultima tesi.

Il pulcino appena uscito dall'uovo, si dice possieda già le nozioni di spazio poichè trova subito il granello. Invece, si potrebbe asserire che quell'animale non ha portato altro al mondo se non la capacità di conservare l'equilibrio del suo corpo per un perfetto adattamento dei suoi muscoli alle leve ossee, e che l'assunzione del granello non sia altro che un atto riflesso, quali si compiono ancora da individui nello stato di sonnambulismo. Il pulcino acquisterebbe più tardi le nozioni di spazio in base all'esperienza, e ciò rapidamente grazie alla perfezione con cui conserva l'equilibrio.

Per un acquisto delle nozioni di spazio dentro al guscio dell'uovo, mancherebbe la libertà dei movimenti, mancherebbe il punto fisso di appoggio. Riesce affatto incomprensibile come un pulcino neonato possa distinguere mediante l'occhio un granello da qualunque altro oggetto, siccome l'agente intermediario fra granello e occhio è la luce, la quale non può essere modificata dal granello in un modo speciale. Si dice che animali neonati distinguono coll'odorato il latte da ogni altro liquido, ed è noto lo sperimento di Galeno, il quale avendo presentato una serie di vasi contenenti varî liquidi, fra i quali anche il latte, ad un capretto neonato, lo vide dirigersi verso quest'ultimo. Notiamo però che le sostanze odorifere agiscono direttamente sulle terminazioni periferiche del nervo, il granello invece agisce mediante la luce. È dunque probabile che il pulcino avrebbe menato il suo becco contro qualunque altro corpuscolo che non fosse un granello, ciò che caratterizza questo movimento come un moto riflesso.

Concludiamo, dunque, che siamo debitori delle nozioni di spazio alla disposizione dei nostri muscoli e delle leve ossee mosse da quelli, disposizione adatta ad uno scopo, al manteni-

mento con minor sforzo possibile di una determinata posizione del corpo per rapporto alla terra.

La menoma perturbazione di questa posizione evoca delle contrazioni muscolari, e lo stimolo che le evoca è il peso delle leve ossee. Le nozioni di spazio e di tempo, poichè senza spazio non vi è tempo e questo non è altro che una successione di fenomeni aventi luogo nello spazio, le nozioni di spazio e di tempo, dicevo, sono le basi fondamentali dell'intelligenza degli esseri viventi, e senza queste basi una intelligenza ci pare impossibile. La forza di gravità, dunque, che domina tutta la materia, è ancora causa e condizione dell'esistenza di un fenomeno a prima vista così immateriale, quale è il pensiero.

Camerino, 1889.

Prof. DAVID AXENFELD.

L'UNITÀ DELLE SENSAZIONI

E

IL SENSO TATTILE

---

1. — Non si può negare che la sensibilità sia la prima ragione dell'esistenza evolutiva dell'organismo animale, costituendo essa indubbiamente la sintesi dei sensi speciali. Questa sintesi sarebbe rappresentata positivamente dalla prima diramazione della sensibilità, cioè dal senso tattile, il quale è la base dell'evoluzione degli altri sensi: non solo, ma questi non sarebbero che *modi* di esso. Per cui la sensibilità sarebbe costituita dalle modalità dei singoli sensi, di cui il senso tattile sarebbe per così dire la sostanza.

Prima però di entrare nella sommaria discussione di questa ipotesi, osservo che come per il senso tattile, così per gli altri sensi nè la teoria *genetica*, nè la *nativistica* soddisfano pienamente. Nè l'una, nè l'altra di queste teorie ha piena ragione di esistere l'una indipendentemente dall'altra. Esse non sono che due capi necessari d'una teoria unica, risultante appunto dalla loro connessione scevra da quei principii di esclusivismo che per lo addietro le informarono e distinsero.

L'ordine innato e costante d'organizzazione della teoria *nativistica* è la base necessaria della sensibilità, costituendo di questa la passività da un lato (di fronte alla causa estrinseca, o, anche, intrinseca, di sensazione) e l'attività sotto il punto di vista dell'azione intrinseca. Il meccanismo organico è nel senso ciò che per un qualsiasi meccanismo fisico, atto a produrre uno o più fenomeni, è il complesso organico delle parti. L'azione esercitata da questo è determinata dall'azione specifica di altri fattori, che di estrinseci divengono per così dire intrinseci. E come non v'è azione meccanica che non sia determinata da un qualche fatto, così non v'è sensazione che non sia preceduta da una causa determinatrice. E il concorso moltiplicato di cause identiche e varie producendo spesso azioni sempre più intensive (se non fisiologicamente, psicologicamente) e perfezionando, per così dire, la loro sintesi psicologica, la teoria

genetica elevando ad alta importanza fisica e psicologica il movimento delle parti, sostiene a ragione la conseguenza del raffinamento della sensibilità prodotto dall'esercizio, e la connessione conseguente della distinzione di spazio intesa come funzione variabile dipendente dai movimenti psicologici.

2. — L'ordine di procedimento *sensoriale* nativistico-genetico colloca, sotto un certo punto di vista, tutte le varie sensazioni al medesimo livello delle sensazioni tattili, sì che le differenze qualitative esistenti tra le varie determinazioni di ogni sensazione speciale sono analoghe alle differenze qualitative della sensazione tattile: però, per qualsiasi specie di sensibilità si verifica il fatto, che se si deve alla preorganizzazione la determinazione effettiva della sensibilità tattile, si deve all'influenza dell'esperienza, cioè dell'esercizio, e quindi del lavoro psico-fisico, la successiva distinzione di qualità. Quantunque, lo noto incidentemente, l'estensione e la durata dell'impressione nelle sensazioni, p. es., del rugoso e del liscio, o del duro e del molle, non siano sufficienti a provare la differenza di qualità delle sensazioni suddette (1).

3. — Procedendo nell'analisi del lavoro fisiologico si vede come il numero infinito di sensazioni minime, generanti le speciali sensazioni corrispondenti, sia per sè stesso di carattere del tutto tattile.

L'impressione è di fatti un *contatto*, e come non si dà sensazione senza di quella, così non si dà sensazione senza di questo,

(1) L'estensione e la durata dell'impressione sono certo le prime occasioni dell'apprezzamento delle sensazioni tattili, ma non escludono nella loro distinzione una qualsiasi differenza qualitativa di sensazione. Il carattere generale delle sensazioni tattili è di essere tali, ma in esso si abbracciano caratteri speciali, e quindi speciali qualità di sensazione.

Il rugoso obbiettivamente non può essere liscio: la forma materiale del rugoso è diversa per qualità dalla forma materiale del liscio. Quindi diverse devono pure essere le qualità delle impressioni subìte dalla nostra sensibilità tattile. L'estensione e la durata dell'impressione mantengono, sì, intatto il carattere di impressione tattile, ma implicano per le medesime una diversità di impressione. Solo mediante un lavoro logico noi arriviamo al concetto di equivalenza di qualità delle sensazioni, ma le impressioni facendo parte immediata e diretta delle sensazioni, queste sono come quelle qualitativamente diverse. La distinzione non è di essenza, ma unicamente di grado: tuttavia con ciò non si ammette il pareggio assoluto delle qualità di sensazione tattile.

L'unico modo in cui noi possiamo classificare la qualità d'un'impres-

cioè non si dà sensazione che non sia rappresentata dall'ordine tipico di sensibilità che è il senso tattile. Per cui il nostro principio non abbraccia soltanto i *cinque sensi*, ma tutti i modi loro, e conseguentemente innumerevoli sensazioni, se è vero che nel solo senso della vista si danno più di 500,000 sensazioni (Helmholtz). Non solo, ma come queste 500,000 sensazioni costituiscono la sensazione visiva, ma per sè stesse non sono punto, distintamente, sensazioni visive, così non lo sono quelle minime sensazioni che costituiscono il senso uditivo, il senso olfattivo, il gustativo ed il tattile. Le sensazioni minime non sono che sensazioni tattili, per quanto direttamente e singolarmente inavvertibili. Perciò, se le sensazioni minime costituenti le sensazioni speciali non si possono dire sensazioni speciali, non si possono dire assolutamente speciali nemmeno queste ultime. Il senso muscolare poi è così confuso per qualità fondamentale nella sintesi generale delle varie sensazioni, che costituirebbe l'autocoscienza, e sarebbe base delle sensazioni del tatto.

4. — L'organismo psico-fisico si può dunque, sotto il punto di vista della sensibilità, rassomigliare ad un albero che si sviluppa in vari rami, che tutti mettono capo alla medesima base, non solo, ma che rappresentano nella sua piena unità ed omogeneità l'albero stesso. La ragione dello sviluppo loro è in fondo la ragione dello sviluppo dei sensi: la riduzione di questi ad un senso unico è la riduzione dei rami ad un albero unico (1).

Della sensibilità il senso tattile è la prima e più valevole misura: e quanto saranno maggiori le determinazioni di questa

---

sione è l'apprezzamento della qualità della sensazione corrispondente e risultante: questa nel dominio della sensibilità tattile assume caratteri speciali, e quindi qualitativamente, cioè per la loro specie, diversi: dunque non si può affermare che le sensazioni tattili sono qualitativamente eguali del tutto.

Lo spazio e il tempo, d'altra parte, funzionando nella nostra sensibilità con ritmo costante, e appartenendo ai fenomeni, confermano la differenza qualitativa della sensibilità tattile.

Con qualche restrizione, d'indole fisiologica, ciò si può ripetere per qualsiasi altra sensazione, e per tutti i cinque sensi confrontati tra loro.

(1) Notiamo però che in questo esempio si deve sceverare la ricostruzione psicologica che noi facciamo, a mo' d'esempio, *a posteriori*, e considerare il solo fatto fisico, come analogo all'uniformità della sensibilità. I rami differirebbero tra loro analogamente alla differenziazione esistente tra le sensazioni.

misura, tanto più perfetti ne saranno gli effetti, cioè le specificazioni della sensibilità. L'esercizio raffina quest'ultima, perciò dà alla sensibilità un'attività più esattamente determinantesi, e ingenera le differenze qualitative delle rappresentazioni.

Le specificazioni della sensibilità sarebbero dunque puramente modali. Ciò sarebbe provato da molti fatti, fra i quali v' è quello dell'intimità di relazione che passa tra i vari sensi (1).

5. — S' è scritto molto sulle relazioni intime che corrono tra, poniamo, la sensazione olfattiva e la gustativa, così da rendere l'uno dei due sensi, per così dire, un supplemento, un elemento integrativo dell'altro, perchè si danno casi in cui l'uno è supplito dall'altro colle medesime conseguenze psicologiche. E ne tralascio i molti, e forse superflui, esempi relativi.

Fra il senso della vista e quello dell'udito la relazione appare meno intima, se pure non si è tentati a distinguerli in modo da negarne ogni relazione. Ma prescindendo dalle esperienze fisiologiche, v' hanno in proposito certi fatti che interessano oltrechè psicologicamente, anche fisiologicamente.

Quando l'apparato uditivo è colpito da un suono, o anche da un rumore, la vista subisce l'effetto di essere spinta a rivolgersi al luogo donde parte il suono. Questo fatto io non credo sia puramente psicologico, ma che debba spiegarsi colla relazione fisiologica dei due sensi, udito e vista.

Il fatto psicologico del rivolgersi a un suonatore o ad uno strumento musicale che mandi un suono armonico, quasi per percepire meglio il suono, è invero complesso: ma essendo basato sul legame fisiologico del nervo ottico col nervo uditivo, non si può negare che il senso tutto intero dell'udito sia connesso intimamente al senso tutto intero della vista. Questa connessione, è vero, non è tale quale quella esistente tra l'olfatto ed il gusto, però anche in essa si avvera quella sostituzione e quell'integrazione che notammo più sopra per i due sensi suddetti, sostituzione ed integrazione puramente psicologica, ma a cui coopera necessariamente l'attività sensitiva per la disposizione fisiologica degli organi rispettivi del cervello. Per cui vediamo che dove il senso dell'olfatto e del gusto si integrano fisiologicamente, i sensi dell'udito e della vista si integrano psicologicamente. La connessione, sebbene psicologica, risultante non toglie quindi, ma riafferma l'unità delle sensazioni da noi

(1) Dico *sensi* e non *sensazioni*, perchè queste sono innumerevoli, mentre i sensi sono distinti tra loro dal vario ordine di manifestazione.

sintetizzate nel senso tattile: poichè la rappresentazione non è che un risultato della sensazione, ed uno svolgimento ulteriore di funzionalità organica. Per cui anche il concetto positivo del pensiero porterebbe pure in conseguenza la riduzione delle sensazioni in una sensazione unica fondamentale, di cui le sensazioni speciali non sarebbero che modi. Ciò avrebbe la sua ragione sia nel fatto della *sensazione*, che nel fatto della *percezione*: in entrambi questi fenomeni operandosi uno sviluppo di sensibilità tattile, sviluppo che però salva dal pretto materialismo perchè si basa sul concetto positivo dell'organismo psico-fisico (1).

6. — Dunque, se si danno nell'organismo psico-fisiologico differenze specifiche, e quindi qualitative, queste hanno non solo a base, ma a loro sintesi il senso tattile, perchè divengono per il loro ordine di passività generale, omogenei.

Di fatto, sia nella puntura d'uno spillo, come nella percussione d'un'onda sonora o luminosa, e nell'azione delle particelle olfattive, e nelle modificazioni del senso gustativo, non si tratta forse d'un'azione tipica tattile? Perciò io credo che, dovendosi pure mantenere una distinzione recisa tra gli ordini di sensibilità, tale distinzione, pure essendo qualitativa, non escluda l'omogeneità fondamentale delle sensazioni varie; precisamente come ad es. la varietà di colorazione del senso della vista, non esclude l'omogeneità fondamentale del senso di questa.

I modi della sensazione unica tattile devono considerarsi in ordine allo svolgimento.

Il senso muscolare costituirebbe la coscienza del proprio io con quel di più che è importato dalla riflessione del senso muscolare nel concetto dell'io, riflessione che è un prodotto del lavoro psico-fisico; e l'albero genealogico dell'autocoscienza sarebbe costituito dal senso tattile che comprende il senso di pressione e di temperatura (le quali sono certo in relazione, come anche è provato dal fatto che corpi freddi parrebbero più pesanti dei corpi caldi d'un peso eguale), conseguentemente dal *senso locale:* poi dal senso olfattivo, gustativo, uditivo e visivo. Le rappresentazioni, poi, delle sensazioni specifiche sarebbero tanto più vive quanto più si discosta dal *fondamento*

---

(1) Un'altra bella ed elegante conferma alla dottrina dell'unità fondamentale delle sensazioni è data dal curioso fenomeno della « udizione colorata » descritta dai fisiologi e neuropatologi negli ultimi tempi.

E. M.

sensitivo il senso specifico: più quindi nel senso visivo che nel senso di pressione, di temperatura, ecc., perchè il lavoro psicologico dei primi è più sviluppato del lavoro psicologico che sussegue ai secondi. La ragione di questa gradazione di sviluppo sta poi nella complessità dei rispettivi organi fisiologici: complessità fisiologica che è anche complessità tattile, come è detto più sopra per le minime sensazioni che costituiscono il senso visivo.

7. — Ciò è provato anche dallo studio dell'anatomia comparata, e specialmente dallo sviluppo primordiale di sensibilità negli esseri inferiori. Qui i fatti da citarsi sarebbero infiniti. Ne citerò due soli, riportati anche dal Wundt. I protozoari inferiori probabilmente non subiscono l'azione della luce, che come calore. La sensazione del suono negli animali si avvicina molto, per la sua qualità, alla sensazione tattile.

I cerchi di sensazione non verrebbero esclusi da alcun ordine di sensibilità, e confermerebbero essi pure colla loro estensione approssimativa (1-68 mm. — Wundt) la positività della nostra concezione. Di fatto l'*estensione* delle onde di cangiamento non rappresenta nel suo ultimo significato se non l'estensione delle modificazioni di sensibilità, cioè del senso tattile.

8. — Con ciò dò per ora termine all'accenno d'un'ipotesi la quale tenderebbe, colle massime riserve, ad opporsi all'asserzione dello Stuart Mill, che *è illusoria la speranza di ridurre tutte le leggi della natura ad una sola, non potendo le leggi stesse essere in numero minore di quel che siano le sensazioni qualitativamente distinte.*

La distinzione di qualità di sensazione è innegabile, ma lo sarebbe solo con quel criterio che sopra ho esposto: si potrebbe parlare analogamente delle leggi della natura obbiettiva?

Casalmaggiore, marzo 1889.

GIOVANNI MARCHESINI.

L'ASTROLOGIA NEL QUATTROCENTO

IN

RAPPORTO COLLA CIVILTÀ

Osservazioni e documenti storici

L'astrologia appare assai presto nella storia della civiltà umana per molteplici ragioni che qui non occorre dire e del rimanente sono note abbastanza (1). Le diede molto favore nell'antichità la grande forza dell'antropocentrismo cosmico rispondente perfettamente a quell'altra potenza dell'autocentrismo nazionale che domina presso tutti i popoli primitivi. Il cristianesimo, che considerò più d'una volta come opera diabolica l'arte e la letteratura antica, naturalmente vide ancor più un'azione infernale in tutto ciò ch'era divinazione pagana; quindi anche nell'astrologia. Donde l'opposizione della Chiesa alla medesima nel medio evo, che, se non la fece sparire interamente a quel tempo, ne scemò tuttavia in modo notevole la diffusione. Collo snebbiarsi delle paure chiesastiche l'astrologia ripiglia importanza, considerata come scienza vera e propria delle leggi del cosmo. La filosofia averroistica che, tenuto conto de' tempi, si può per più di un lato riavvicinare al positivismo moderno, ponendo la sua base unicamente nelle scienze naturali (2), ma non riuscendo tuttavia, per le condizioni generali dello spirito medievale, a formarsi una serena idea della natura senza pregiudizi antropocentristici, dà un vigoroso impulso alle credenze ed agli studi astrologici, non senza speranza di trarne profitto specialmente per la medicina. Difatto allora le medesime per-

(1) Lenormant, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*; Maury, *L'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*; Thiele, *Histoire des religions de l'Egypte et des peuples semitiques, etc.*

(2) Renan, *Averroès et l'Averroisme,* Parigi, 1852; Reuter, *Geschichte der religiosen Aufklärung im Mittelalter,* t. II, Berlino, 1877.

sone sono molto spesso ad un tempo medici, astrologi e averroisti (1); tutto involge, con perfetta coscienza del vero essere delle cose, in un medesimo odio il dolce cantore di madonna Laura, il gran promotore del risorgimento classico, messer Francesco Petrarca (2). Così per la tradizione antica da una parte, per le tendenze averroistiche dall'altra, l'astrologia si rinnova largamente fin dal secolo duodecimo, cioè dagli inizî medesimi del Rinascimento (3). Perocchè è noto omai pe' lavori di molti valenti studiosi (4) — e si vedrà anche meglio quanto più progrediranno le loro ricerche e si rintracceranno nuovi documenti o trascurati finora o ignorati del tutto — che il Rinascimento incomincia assai prima della seconda metà del secolo decimoquarto; se Giorgio Voigt volesse tenere la sua opera sul « Risorgimento dell'antichità classica » all'altezza degli studî attuali, non ne incomincerebbe certo una nuova edizione col Petrarca, ma, rilevata la tradizione che, in una parte o nell'altra d'Europa, perdurò durante tutta l'età di mezzo, risalirebbe al momento in cui dalle nuove lingue romanze lentamente costituitesi sboccia fuori finalmente un'immensa produzione letteraria provocante con naturale reazione un risorgimento della cultura latina e per opera della Chiesa conservatrice, e per il raddoppiato affetto de' dotti di fronte al pericolo di vederla

---

(1) Vedremo in seguito parecchi esempi. Per ora basti ricordare Guido da Bagnolo, intorno a cui vedi Tiraboschi, *Biblioteca Modenese*, t. I, p. 134, Modena, 1781.

(2) Voigt, *Il risorgimento dell'antichità classica ovvero il primo secolo dell'Umanesimo,* t. I, p. 75-95, trad. Valbusa, Firenze, Sansoni, 1888.

(3) Burckhardt, *La civiltà del secolo del Rinascimento in Italia,* t. II, p. 318, trad. Valbusa, Firenze, Sansoni, 1876. Come si vede, io mi discosto molto dalle idee generali del Burckhardt rispetto allo svolgimento dell'astrologia. Per me non nasce sotto l'influsso della fantasia, ma della speculazione intellettuale, non si muove da una visione quasi poetica, ma da un pregiudizio di popolazioni rozze e appena sulla via dell'incivilimento. Se per una parte si mira ad interpretare i voleri della divinità — perchè si sa quanta parte abbia avuto nella religione primitiva l'adorazione degli astri (Lang, *La mythologie,* Parigi, Dupret, 1886) —, dall'altra è sopratutto la ferma credenza di scoprir leggi certe del cosmo che muove allo studio del medesimo: se poi, prima che l'astronomia, ne nasce l'astrologia giudiziaria, la ragione mi pare stia tutta nell'antropocentrismo.

(4) Bartoli, *I precursori del Rinascimento,* Firenze, Sansoni, 1877; Gebhart, *Les origines de la Renaissance en Italie,* Parigi, Hachette, 1879; ecc.

scomparire del tutto, e pel fatto stesso di non esser più la lingua di Roma parlata e adoperata volgarmente e quindi soggetta a continue trasformazioni.

Già nel secolo XII appare qualche astrologo (1); nel XIII a' fianchi di Federico II sta sempre un Teodoro, e Guido Bonatto empie di sè e di sua fama i contemporanei, come eccitano la meraviglia e si cattivano l'attenzione di tutti nel XIV Pietro d'Abano e Cecco d'Ascoli. Che se alcuni spiriti solitari si drizzano contro l'astrologia, anche di ciò è facile trovar le ragioni. Anzitutto vi sono in ogni età delle persone per singolari circostanze dissenzienti dalla maggioranza; poi v'hanno ragioni specialissime. Per esempio nel Petrarca sono certi ritorni ascetici dello spirito (2); in Coluccio Salutati (3) e, più tardi, nell'Ariosto (4) il ribrezzo e lo sdegno delle ciarlatanerie furfantesche in cui l'astrologia andava degenerando; in Antonio Galateo e in altri gl'interessi personali (5). Giovanni Boccacci le dà grande importanza ed è persuaso « che l'arte astrologica contenga in sè molto di vero ed abbia una base sicura; se essa erra talvolta, la causa è da cercare soltanto nella grandezza della vita celeste, tanto difficile ad esplorare, e nella cognizione imperfetta, che gli uomini hanno dei moti e delle congiunzioni dei pianeti » (6). Il celebre Giovanni Pico della Mirandola, mentre scrive la sua famosa opera contro l'astrologia, presta fede intera alla cabala,

---

(1) LIBRI, *Histoire des sciences mathématiques*, t. II, pp. 52, 193, ecc.

(2) Cfr. BARTOLI, *Storia della letteratura italiana*, t. VII, p. 55-84, Firenze, Sansoni, 1884. Tanto è vero che il PETRARCA stesso, in un passo riferito dal TIRABOSCHI, *St. lett. it.*, t. V, parte II, p. 294-295, n., e sfuggito al VOIGT, scrive non senza compiacimento: « Mihi adhuc puero famosus quidam praedixit astrologus futurum ut fere omnium principum atque illustrium virorum, quos mea tulisset, aut latura esset aetas, familiaritates eximias atque insignem benevolentiam habiturum essem ».

(3) Pei rapporti di Coluccio coll'astrologia vedi VOIGT, Op. cit., t. I, p. 207.

(4) Mi si permetta di rimandare in proposito al mio scritto: « *Il Negromante* » *di Lodovico Ariosto*, in *Saggi critici*, p. 165-176, Venezia, Merlo, 1888.

(5) BURCKHARDT, Op. cit., t. II, p. 331.

(6) CORAZZINI, *Lettere di G. Boccaccio*, p. 281. Cfr. VOIGT, t. I, p. 176, a proposito del quale è a notare che le sue espressioni rispetto all'astrologia mostrano ch'egli non ne intende affatto il posto nello svolgimento della scienza e della civiltà e la sua ragione essenziale di essere nel Rinascimento.

sicchè appare vittima egualmente del pregiudizio generale del suo tempo; e molti altri — del che vedremo in seguito qualche ragione — oscillano tra il credere e non credere o, meglio, vogliono mostrare di rigettare quello che in fondo al loro animo è saldo convincimento.

È ben vero che nell'Umanesimo vi sono fatti che a primo aspetto parrebbero dover contrastare singolarmente alla fortuna dell'astrologia. Così il Rinascimento, avverso all'avverroismo, perchè di origine non classica, e allo scolasticismo, perchè teofilosofia cristiana, abbraccia fin dal Petrarca il platonismo (1) e combatte da principio l'aristotelismo che non conosceva nella sua forma genuina, ma solo a traverso a quei due travestimenti medievali in cui il pensatore di Stagira non si sarebbe più riconosciuto. Ma per il risorto o, meglio, ampliato studio del greco lette nell'originale le opere di Aristotele, si preferirono presto di nuovo pel loro contenuto pagano al cristianizzante e cristianizzato Platone; e perchè l'antico saggio del Liceo avrebbe piuttosto speculato anch'egli « se Dio non fosse » (2) cogli atei averroisti che dissertato degli universali cogli scolastici, egli che aveva panteisticamente sostenuto essere le idee non *ante o post res*, ma *in rebus*, nelle cose stesse, l'astrologia doveva necessariamente fiorire finchè da essa non rampollasse la scienza nuova, il concepimento della natura quale si forma scientificamente da Telesio a Bruno, da Copernico a Galileo (3). Del rimanente anche il platonismo non aveva realmente in sè nulla di contrario alla credenza ed agli studi astrologici: certe speculazioni del fondatore dell'Accademia parevano anzi porgere ad esse valido incremento, così che uno dei principali, se non a dirittura il principalissimo platonico del quattrocento, Marsilio Ficino, le difendeva e traeva l'oroscopo de' figli di Lorenzo de' Medici, predicendo — vuolsi — il pontificato a Giovanni che fu poi Leone X (4).

---

(1) VOIGT, t. I, p. 85, dove però la storia generale del pensiero filosofico nel Rinascimento è troppo inesattamente delineata.

(2) BOCCACCIO, *Decamerone,* VI, 9.

(3) Pur combattendo talvolta Aristotele, anche i filosofi della nuova scuola ne accettano il metodo sperimentale. Cfr. FIORENTINO, *Bernardino Telesio, studî sull'idea della natura,* Firenze, Successori Le Monnier, 1872-4; BERTI, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda metà del secolo* XVI *e nella prima metà del secolo* XVII, Roma, Paravia, 1876.

(4) GIOVIO, *Vita Leonis X,* l. III.

I.

Nel Quattrocento adunque l'astrologia è in gran voga ed entra come elemento essenziale nella filosofia del tempo: se occorresse ancora una prova, basterebbe ricordare il nome di Girolamo Cardano, che non solo introduce largamente idee e credenze astrologiche nelle sue opere, ma attribuisce ancora alle costellazioni che presiedettero alla sua nascita le sue attitudini e facoltà intellettuali e confessa che « la predizione fatta da un astrologo che non sarebbe vissuto oltre il quarantesimo, o, al più, oltre il quarantesimoquarto anno di vita, gli nocque moltissimo nella sua gioventù » (1). Un umanista assai reputato, Filippo Beroaldo il vecchio, afferma che « haec (*astrologia*) efficit ut homines parum a Diis distare videantur » (2), e Francesco Filelfo nella *Sforziade* le dava così gran parte da farsene rimproverare fin da un astrologo di professione (3).

Gli stessi attacchi serî o giocosi e tutta la svariatissima letteratura antiastrologica non fanno che meglio affermare queste credenze e quegli studî: contro l'opera di Giovanni Pico della Mirandola, cui abbiamo già accennato (4), Lucio Bellanti scrive da Bologna un notevole *Liber de astrologiae veritate quaestionum* (5), e da Milano, che vedremo pure uno de' principali centri astrologici di quel tempo, sorge pure a difesa della sua creduta scienza Gabriele Pirovano (6). A Bologna nel 1492 si pubblica un curioso *Vaticinium factum per D. Massaneram Bononiensem ad Reverendissimum Cardinalem tituli Sancti Martini, S. R. E. Procuratorem, Dominum et Benefactorem praecipuum*, dove è visibilissimo un intento parodico (7); ma intanto il professore di astronomia

(1) Burckhardt, t. II, p. 82.

(2) *Orationes*, f. 35.

(3) Galeotto Marzio, *Invectiva in Franciscum Philelphum*, inedita nel Codice vaticano 3411 ‹ M. L. 147 ›.

(4) *Adversus astrologos libri XII*.

(5) Mazzucchelli, *Scrittori d'Italia*, t. II, parte II, p. 639; Tiraboschi, *St. della lett. ital.*, t. VI, parte II, p. 542-543.

(6) Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. II, parte I, p. 1089; Tiraboschi, l. c.

(7) Ms. nel Codice sessoriano 413. Ne ho data una notizia minuta nel mio lavoretto *Notizie ed estratti del poemetto inedito « De excellentium virorum principibus » di Antonio Cornazzano*, p. 15, Pinerolo, Tip. Sociale, 1889.

aveva spesso obbligo esplicito dal rotulo in cui era iscritto di fare serî « pronostici » o « iudicij » annuali e un « *tacuinus* » o bollettino mensile (1) « dell'aspetto e fasi de' pianeti e dei giorni atti a cavar sangue e ad esibire purganti » (2). E, quel che è più, a questi « pronostici » prestavano fede cieca pensatori e letterati, principi e capitani valorosi ed intrepidi, fra cui si scorgono i nomi dell'Alviano, di Bartolomeo Orsini conte di Pitigliano e di Paolo Vitelli (3). Anche imperatori e pontefici pagavano il loro tributo allo spirito generale del tempo, ed è caratteristico il fatto che tre giorni prima della sua morte (4) Papa Innocenzo VIII facesse consultare da Lodovico il Moro il celebre astrologo Ambrogio Varese da Rosate, intorno a cui ci tratterremo alquanto più innanzi, per saper dell'esito di sua malattia, come mostra la seguente risposta inedita di Ambrogio allo Sforza (5):

« Ill.^{mo} et Ex.^{mo} S.^{re}, per satisfare a la domanda del Pontefice quale « l'Ex. V. per una sua mi fece, et fumi presentata heri, circa 21 hora, da « le quale in qua cun più diligentia et studio ho saputo, ho considerato et « revoltato il sito de li Corpi celesti in Celo, et loro influxo a l' hora de la « domanda, che fu l'altr'heri a due hore de nocte quando gionsano le littere, « et insuma examinato la interrogatione sua. Perchè m'è ignota la nativitate « d'epso Pontefice, rivoltando insieme ancora el signatore generale del pa- « store et principe della fede chrystiana in la revolutione de li anni del « mundo, quali secondo alcuni Astrologi sono el Sole cum Marte, et secondo « altri Mercurio cum Jove et il Sole. Insuma ritrovo, sì havendo respecto a « l' hora de la interrogatione de la Ex.^{ma} S. V., in la quale Marte fu signi- « ficatore cum Jove, per essere Marte in el Caso suo, et Jove ancora sotto « li ragi del Sole, la luna sotto la terra, coniuncta per generale aspecto al « Sole signore de la Casa de la infirmitade et Jove signore de lo assen- « dente adusto, et fra 25 dì coniuncto cum Marte in la interrogatione Si- « gnore de la casa de la Morte, epso Pontefice dovere morire. Il medesimo « si denotta per la interrogatione per essere stata Venere sua significatrice « a l' hora de la revolutione combusta et giuncta cum lo significatore de la « Morte, quale in lo presente anno che denotava la morte. Il medesimo ri- « trovo per la revolutione de li anni del mondo, quale incomezò a dì 10 di

---

(1) Dallari, *I rotuli dei lettori legisti ed artisti dello Studio bolognese dall'anno* 1384 *all'anno* 1799, t. i, pp. 69, 104, 107, ecc., Bologna, Merlani, 1888.

(2) Fantuzzi, *Scrittori bolognesi,* t. v, p. 194.

(3) Burckhardt, t. ii, p. 321-322.

(4) Che avvenne, com'è noto, il 25 luglio 1492.

(5) Dall'Archivio di Stato di Milano: *Autografi: ad nomen.*

« marzo, in la quale fu el signatore del Pastore de la fede chrystiana in-
« sieme cum Venere damnati per adustione del sole in la casa de Infir-
« mitade, per la qual cosa si denotta la morte del pastore de la fede
« chrystiana.

« Il quando mo debbia morire ritrovo per la presente interrogatione,
« che debbe seguire la morte aut fra 22 di che sarà ad 10 o 11 d'augusto
« per la coniunctione de Marte cum Jove in la domanda aut fra 15 di, per
« il quarto aspecto de la Luna ad Venere signora in la domanda de la Casa
« de la Morte in modo che per via de la domanda mi si demonstra non possa
« pervenire insino al fine d'augusto, che così el nostro signore Dio per la
« sua clementia permetta et conceda si per il bene publico come per il privato.

« Quanto ad la intelligentia et amicitia quale ha ad seguire cum lo
« successore del pontefice, respondo che la Ill.ma S. V. sarà bene amata, et
« gli parturirà comodo, però che partendose la luna ultimamente da Jove,
« fu recepta dal Sole da s.le aspecto da la casa propria del Sole, che denotta
« l'excellentia v. dal successore essere amata come uno amico o vero pa-
« rente quale alogiasse in casa un altro per farli conzo et servitio. E
« questo è quanto in questo poco tempo ho potuto cavare per la virtude del
« Celo et corpi celesti in queste cose inferiore. De quale natura et quale
« conditione habia ad essere questo successore per la brevitate del tempo
« non ho ancora potuto comprendere: non perderò tempo per considerare et
« intendere questa parte, et trovato habia alcuna cosa, subito darò adviso a
« la Ill.ma S. V., a la quale humiliter me ricomando. Mediolani, 20 julij 1492.

« Ill.mae D. V.

« *Servulus* AMBROSIUS VARISIUS DE ROSATE ».

(A tergo) « *Ill.mo et Ex.mo Domino Duci Bari*
« *Domino meo singul.mo*
« *In manibus proprijs.*
Cito.
« *hora* 21. *Cito.*
Cito. »

È ben vero che già fin dal Quattrocento v'erano ciurmadori che si valevano dell'astrologia unicamente per far denaro, convinti però essi medesimi dell'inanità di lor sapere; quando non si ammettesse ciò, non si saprebbe come spiegare l'accusa — giusta o falsa ora non importa — che Poggio Bracciolini muove contro uno de' suoi avversarî letterari e personali, Tommaso da Rieti, singolare figura d'uomo e di letterato di cui avrò ad occuparmi in altra occasione (1). Ma se tale accusa importa

(1) Riferisco il passo inedito del Codice laurenziano Pluteo xc, Sup. t.: « Iacobinum vero Goggium, egregium iuvenem, qui te non norat, o pexime doctor, quomodo decepisti? Simulasti te per narrationem epistolae, quam, illo inscio, ex armario suo subripueras, te divinationis notitiam callere, fu-

l'esistenza di simili mascalzoni fin dal secolo decimoquinto è però solo nel seguente ch'essi giungono a tal numero da screditare l'astrologia e porgono all'Ariosto occasione di crearne un tipo caratteristico, un rappresentante nell'arte, nel suo dabben mastro Jachelino. Nel Quattrocento la più parte degli astrologi sono medici, filosofi, scienziati, uomini in una parola che, se ingannano il mondo, lo fanno con molta buona fede e ad ogni modo coi loro studi contribuiscono efficacemente, di fronte al male che producono da una parte, al massimo bene del progresso del sapere e della civiltà (1).

II.

L'astrologia è diffusa largamente per tutta Italia, e non per l'Italia soltanto, chè il movimento si propaga anche all'infuori importato da' nostri medici od umanisti. Ma tre centri principali appaiono sovratutto, nei quali gli studî astrologici fioriscono con incredibile rigoglio, Bologna, Padova e Milano. Se si potesse dar fede piena e sicura ad alcune testimonianze (2), fin dal 1125 sarebbe stata istituita nella prima Università una cattedra di astrologia, e questa ad ogni modo è molto antica se la vediamo occupata nel secolo decimoterzo, fra altri, da un Guizzardo, autore di cose geometriche, e da un Bartolomeo, di cui rimane un trattato sulla *Sfera* scritto l'anno 1292 (3). Nel

turaque prospicere in aeneo quodam speculo quod arte magica fabricasses. Inductus Iacobinus (ut est natura hominum prona ad futura cognoscenda) in eam spem quam ostentaras, rogat te ut se huius cognitionis participem facias. Respondisti, alter Zoroastres, solitudine opus esse et aperto coelo ad haec perficienda. Deducit te ille in villam suam in qua diebus circiter XL hominem delusisti, cum nunc aëris intemperiem, *aliquando stellarum cursus,* aut quid aliud nugatorum causares: tandem non incantando, quod nesciebas, demonia invocasti, sed, quod optime callebas, verbis fallendo iuvenem novae rei cupidum decepisti ». Poggio stesso del rimanente credeva all'astrologia. Cfr. *Epist.* IX, 16, ed. Tonelli, 1859: « De Astrologia vero quae scribis et astrorum vi tibi assentior, quamvis isti theologi praedictionibus repugnent et Deorum preesse eorum fatis dicant, mutareque illorum minas ».

(1) Basti accennare che Domenico Maria Novara, un di loro, maestro del Copernico a Bologna, fu il primo a scoprire, dopo Ipparco, la precessione degli equinozî e il buon Tiraboschi la chiama un' « opinione falsa » !!

(2) Libri, Op. cit., t. II, p. 52 e 193.

(3) Sarti, *De claris archigymn. bonon. prof.*, t. I, parte I, p. 494; Tiraboschi, *St. lett. it.*, t. IV, parte I, p. 250-251.

Trecento il favore cresce anche più o, meglio, troviamo maggiori documenti del medesimo: fin dal 1303 il comune fa una dotazione annua ad un Giovanni di Luna per servizi resi alla terra in qualità di astrologo (1), e, poco dopo, successivamente professano quella creduta scienza in detto Studio Cecco d'Ascoli (2) e Francesco da Pizzano (3). Nel 1383-84, anno a cui appartiene il primo rotulo intero conservatoci de' professori dell'Università di Bologna, tengono cattedre di astrologia con stipendio annuo di cinquanta lire bolognesi Guglielmo de Argille e Pietro da Forlì che si ritrova, con tre altri lettori, nel 1388-9 (4). Nel Quattrocento poi l'insegnamento non è interrotto; per fare alcuni nomi più notevoli si possono ricordare Stefano da Faenza e Michele de Lilijs da Bologna stessa nel 1407-8; quindi, o insieme, o successivamente, Giorgio di Sant'Arcangelo, Matteo da Brescia, Ferdinando di Villalobos (5), Scipione da Mantova, Francesco da Pavia, Giacomo di Petramellara, Giovanni Pomponazzi (6) ed altri ancora parecchi, fra cui spiccano Giovanni di Fondi, « doctor artium et medicinae », che lesse più di trent'anni

(1) SARTI, *De claris archigymn. Bonon. professoribus,* t. I, parte I, p. 494; TIRABOSCHI, *St. lett. it.* t., IV, parte I, p. 250-251.

(2) MAZZUCCHELLI, Op. cit., t. I, parte II, p. 1151; SARTI, Op. cit., t. I, parte I, p. 435; ALIDOSI, *Dott. forest.,* p. 16; TIRABOSCHI, Op. cit., t. V, parte II, p. 269 e segg.; BARIOLA, *Cecco d'Ascoli,* in *Rivista Europea,* t. XVI; NOVATI, *Tre lettere giocose di Cecco d'Ascoli,* in *Giorn. stor. lett. it.,* t. I, p. 62 e segg.; CASTELLI, *Sulla vita e sulle opere di Cecco d'Ascoli,* Ascoli, Cesari, 1887.

(3) ALIDOSI, *Dott. bol. di teol.,* p. 172; BOIVIN, in *Mém. de l'Acad. des Inscriptions,* t. II, p. 704; TIRABOSCHI, Op. cit., t. V, parte II, p. 283 e segg.

(4) DALLARI, Op. cit., t. I, pp. 7 e 9.

(5) DALLARI, pp. 127, 131, 134. Professò negli anni scolastici 1485-6, 1486-7 e 1487-8. È notevole, se non per la presente questione, per la storia dei rapporti del teatro spagnuolo delle origini col Rinascimento italiano (cfr. il mio articolo « *Un comediografo spagnuolo alla corte di Leone X,* in *Gazzetta Letteraria,* XIII, 17, 27 aprile 1889) che il traduttore dell'*Anfitrione* di Plauto in ispagnuolo (pubblicato nel 1515) fu un Francesco di Villalobos che, essendo stato medico di Ferdinando il cattolico e di Carlo V, quest'ultimo gran dilettante di astrologia (Vedi TIKNOR, *Hist. de la litt. espagn.,* t. I, p. 269, Parigi, 1864), potrebbe anche essere una sola persona coll'astrologo dell'Università di Bologna.

(6) È probabilmente il padre del filosofo Pietro. Cfr. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi,* p. 96, Firenze, Successori Le Monnier, 1868.

e negli ultimi quattro fu dispensato, per onore, dall'obbligo di fare effettivamente lezione (1), Domenico Maria Novara ferrarese, il maestro del Copernico (2), e Girolamo Manfredi, di cui diremo particolarmente più innanzi. Molti altri astrologi poi erano in Bologna che non insegnavano nell'Università; avremo a ricordare di sifatti Galeotto Marzio da Narni e forse un Marsilio bolognese, e sappiamo dal Garzoni (3) che avevano chiaro nome nella città Giovanni Pasio — forse lo stesso che Battista Paisio cremonese — e Giovanni Bianchini (4).

Anche in Padova l'astrologia fu coltivata assai per tempo, e il cronista Rolandino (5) narra che ne erano molto amanti Ezzelino II, il monaco, e sua moglie Adelaide. Un altro vecchio cronista bresciano, Iacopo Malvezzi (6), racconta parimenti come il loro figlio, il famoso Ezzelino III, fosse circondato da tutta una coorte di astrologi e ricorda i nomi di Riprandino veronese, Paolo bresciano, Salione da Padova e principalmente Guido Bonatti (7); altre fonti confermano, con poche varianti ne' nomi, l'importante notizia (8). Alcuni ne dedussero che fin d'allora dovesse esistere nell'Università padovana una cattedra di astrologia, ma se è probabile che ben presto, nel secolo decimoterzo, fosse insegnata colla medicina e colla filosofia (9),

(1) « Legere non teneatur ». Per l'insegnamento di tutti questi professori di astrologia all'Università di Bologna, vedi Dallari, Op. cit. t. i, passim.

(2) Tiraboschi, t. vi, parte ii, p. 536 e segg.; Berti, *Copernico*, p. 23 e segg. e 175 e segg. Cfr. anche l'ultima nota al § precedente.

(3) *De dignitate Urbis Bononiae*, in Muratori, *R. I. S.*, t. xxi. p. 1163.

(4) Per notizie intorno ad essi vedi Tiraboschi, t. vi, parte ii, p. 530 e segg. Ricordisi poi ancora quello che ho detto più innanzi dell'esser mossa da Bologna la risposta del Bellanti al Pico (La prima edizione dell'opera è di Bologna, 1495. Tiraboschi, t. vi, parte ii, p. 543) e della pubblicazione dei « iudicii » e « tacuini » prescritta dai rotuli stessi. Anche in Bologna era professore Filippo Beroaldo il vecchio (cfr. Dallari, t. i, pp. 90, 93, 96, 113, 115, ecc.).

(5) *Hist.*, iii, 15.

(6) In Muratori, *R. I. S.*, t. xiv, pp. 930-931.

(7) Il Bonatti pare fosse di Forlì, dove sembra essere stato un piccolo sottocentro astrologico. Cfr. per es. Dallari, t. i, pp. 5, 7, ecc.

(8) *Chronicon Estense*, in Muratori, *R. I. S.*, t. xv, p. 329, dove Paolo è dato come arabo.

(9) Favaro, *Le matematiche nello studio di Padova*, p. 2, Padova, 1883.

non pare si possa ammettere un insegnamento astrologico distinto in Padova fin dal secolo duodecimo (1). Gli statuti dello Studio in cui, secondo il Facciolati (2), è detto dell'astrologo « quem tanquam necessarissimum haberi omnino volumus », sono indubbiamente posteriori, e difatto solamente nel Trecento troviamo veri professori di quella materia in Guglielmo di Montorso (3) e nel riputatissimo Pietro d'Abano — nel territorio stesso padovano (4). La mancanza di un'opera che presenti i rotuli compiuti de' professori c'impedisce di seguire man mano lo sviluppo della cattedra astrologica in Padova come possiamo fare per Bologna; tuttavia del Quattrocento abbiamo i nomi di Prosdocimo di Beldimando, Cando di Cando, Giovanni di Camposampiero « theologiae magister », Antonio di Padova « artium et medicinae doctor », Giorgio Peurbach, stato prima professore a Bologna, Giovanni Battista Capuano di Manfredonia, Federico Crisogono, e specialmente Giovanni Muller, il celebre Regiomontano (5). Ma più che dall'insegnamento universitario si scorge quale importante centro astrologico fosse Padova dall'esame critico della « Macharonea » di Tifi Odasi (6) e del frammento macaronico di Pilade Buccardo (7).

III.

È noto come Gioviano Pontano, il grande umanista napoletano, oscillasse alquanto nel suo modo di giudicare gli astrologhi e l'astrologia, ora mostrandosi loro più favorevole ed ora meno (8). Ma egli non è il solo a tenere questo contegno e, per

(1) Gloria, *Monumenti dell'Università di Padova* (1222-1318), p. 115, Venezia, 1884.

(2) *De gymn. patav. Synt.*, v, p. 37.

(3) Facciolati, *Fasti Gymn. Patav.*, t. i, parte i, p. 49 e segg.

(4) Le notizie più recenti sul D'Abano sono date dal Gloria, Op. cit., §§ 156, 194, 203, 431 e segg.

(5) Facciolati, *Fasti*, t. ii, p. 116-118.

(6) L'ultima edizione è quella dello Zannoni, *I precursori di Merlin Cocai*, p. 97-122, Città di Castello, Lapi, 1888.

(7) Ms. nella Marciana di Venezia, Classe xii, cod. 210. È inedito in gran parte, pochi versi essendo pubblicati dal Fulin, *Frammento inedito dell'itinerario di Marin Sanudo*, in *Arch. Veneto*, t. xxii, parte i, p. 2, n. 2, e pochi altri in *Giorn. stor. lett. it.*, t. xii, p. 439-440, n.

(8) Burckhardt, Op. cit., t. ii, p. 330.

non parlare del caso del Galateo, già nel Cinquecento (1), basterà ricordare i due nomi di Battista Spagnolo Mantovano e di Antonio Cornazzano. Il primo scrive apertamente in un luogo:

> Hanc mihi militiam Deus et lucentia mundi
> *sidera dant: Superum Domino paremus atque astris* (2),

e in un altro:

> Ridiculis popularia cordis
> obscurare opus est gerris, et scindere pacem
> inter mortales, *qua nil descendit ab astris*
> *utilius nobis* (3),

ma non manca in un terzo passo di affermare con molta unzione la cattolicità delle sue credenze:

> Sunt qui sidereis tribuant haec omnia fatis;
> ast ego Fortunae, seu sit Deus ipse, vel alia
> est virtus, homini cuivis incognita, quaedam
> inferior, subiecta Deo (4).

Il secondo è anche più caratteristico nel suo modo di esprimersi, e nel suo poemetto inedito « *De excellentium virorum principibus* » dedicato a Borso d'Este (5), ha queste notevolissime terzine (6):

> Sette circuli sono, e 'l più superno
> È Saturno, e 'l più basso tien la luna;
> De' mezi hanno altri dei certo governo.
> Dodici case ha il cielo, et per ciascuna
> È steso uno animal de gradi trenta;
> Di mancho spacio non gli n'è pur una.
> Sotto tal ciercho nascer s'argumenta
> Quante anime han le terre e l'aria e 'l mare
> Cun ciò che verde e florido diventa.

---

(1) Burckhardt, p. 331, n. 2.

(2) *Sylvae,* in *Opera,* t. III, f. 244.

(3) *Fasti,* in *Opera,* t. II, f. 376.

(4) *Fortuna Gonzagae,* in *Opera,* t. III, f. 187 e segg.

(5) Nel Codice sessoriano 413 della Bibl. Vittorio Emanuele di Roma.

(6) Sono la 16 e segg. del libro III. Non furono pubblicate ancora, che io mi sappia, da alcuno.

Questo spirto del ciel col suo bossare
  Inanima i terrestri corpi vostri,
  Cose da dir non fra gente vulgare.

. . . .

Hor materia da dir nasce diversa
  Che può empire ogni cor di maraviglia,
  Perchè certa è se l'arte non è persa.
Già può considerar chi s'assotiglia
  Dodeci case in cielo, e di lor tutte
  Una, e chi due, ciascun pianeta piglia.
E le erratice stelle in lor condutte
  Forza tanta han che nascendo un Garzone,
  Sicundo lor convien che tal si butte.
Nesun vincerà Marte ov'è il Montone,
  E Phebo colla bella chioma d'auro
  Piglia ardimento assai dal suo Leone.
Mercurio d'eloquentia coglie el Lauro
  Nel giardin di Castòre e di Polluce;
  Vener s'impregna col corno del Tauro.
Anchora una alegreza s'introduce
  Al pianeta in tal segno, a cui s'affaccia,
  Credo per parità d'ambe le luce.
Giove, quando più forte el mondo aggiaccia,
  Riprende l'arco, et lassata la sede
  Col Centauro Chyron vassene a caccia.
Saturno sodomita sen va a pede
  Trent'anni in torno, per venire un tracto
  A bever de la man di Ganymede.
Ancho un numer dispar nel cielo è facto,
  Dico Triplicitate, in cui congionto
  Ogni mano *(sic)* Pianeta fa un novo acto.
E da questi l'astrologo tien conto
  Di fe' nascer fra noi diverse secte,
  Chè fa miracol chi nasce in quel ponto.
Lassamo star di dir cose sospecte:
  Io credo pur che Christo vero Idio
  Fosse, sì come la scriptura el mette.
E se in carne fu ben come sono io,
  Non credo che le stelle el fesser Tale,
  Ma 'l padre suo che del mio mal fu pio.
Anchora gli è uno aspecto criminale
  Fra loro in tutto, che si chiama opposto,
  E sempre i nati in quel voglionsi male.
Tristo aspecto gli è poi che sta in discosto,
  Et s'alcun tal nativitate ha seco
  Tu l'amarai, nol vederai sì tosto.

El Monton la Bilancia ha in odio seco
 Ch'el Beccharo ivi el pesa, e 'l Tauro bello
 Pare a la madre di quel dio ch'è cieco.
Per ciò el gran puttanier s'ascose in quello,
 Giove rapendo Europa; e poi fe' dea
 D'una che prima havea fatto bordello.
E fan complexione hor bona, hor rea,
 Sicondo la lor forma, i dicti segni,
 Che in faccia d'homo o d'animal gli crea.
Per ciò son varie le voci e gl'ingegni:
 Ma ben non canta un nato in segno muto;
 Partendo, un altro andrà che par ch'el vegni.
Che del grado dirò voto o perduto,
 Che del lustrato, ch'ogni picol cosa
 Rilieva sì che non saria creduto?
Et in quelli la luna è più noiosa,
 Tal che la donna parturirà spesso
 O muto, o cieco, o cosa mostruosa.
Gran differentia ne le case è messo:
 Qual vita dà, qual dà virtù, qual Roba,
 Quale el contrario, in un pianeta stesso.
Chi tutte in somma le ragion congloba,
 L'astrologia ogniun pon sotto un fato
 E sue ragion così infrangibil proba.
Spezza una magna nave el mar turbato,
 Donde è ch'alcun de naviganti anega,
 Alcuni no: pur non li val natato.
Poi gran Palazo una ruina piega,
 Donde è che, morta tutta la famiglia,
 Un, non pur tocho, salvo sen dislega.
Un altro sa ch'el ciel sì gli consiglia
 Per percossa del capo dargli morte,
 E da ogni tecto sta lontan più miglia.
Par che sopr'esso un'aquila che porte
 Gran testudine vola: et del piè uscita,
 Ferigli in capo, et lì mor di sua sorte.
Va, chiama mo' l'astrologia stordita:
 Signor, con queste leggi el ciel governa
 Quanto è creato in questa nostra vita
Che ti da per destin iusticia eterna.

Il buon poeta, in questa teoria astrologica popolare compiuta, si contradice più volte e mentre afferma l'influsso degli astri e dice che per esso si formano le religioni, si affretta poi a protestare la sua piena fede in Cristo e nelle dottrine cattoliche dell'incarnazione. Gli è che fin dal secolo decimoterzo Guido

Bonatto sembra aver considerato « i miracoli dell'amor divino di San Francesco come effetti prodotti dall'influsso del pianeta Marte », e poi Cecco d'Ascoli ed altri astrologi avevano « calcolato in modo affatto sacrilego la nascita di Cristo e dedottane la sua crocifissione », e in occasione della terribile inondazione del 1333 e di quella ancora del 1345 erano sorte « dispute accanite tra gli astrologi ed i teologi intorno all'influsso delle stelle, al volere di Dio e alla sua giustizia distributiva » (1). Donde appaiono naturali il timore de' meno arditi nell'affermare le loro vere credenze rispetto all'astrologia e gli ambagi e le contradizioni e i sottintesi che ne sono necessaria conseguenza. Che se questo stato di cose perdurava nel Quattrocento, è chiaro dovevano perdurare anche i rapporti fra le dottrine astrologiche e la eresia, e di ciò troviamo appunto nuova conferma negli scritti macaronici accennati.

IV.

Che parecchie delle figure che Tifi Odasi introduce nella sua *Macharonea* si dilettino di astrologia non si può mettere in dubbio: egli stesso lo afferma esplicitamente (2). Ma « Cusinus (3) », Bertapaglia, Tomeo e gli altri non sono soltanto

---

(1) Burckhardt, t. II, p. 327-329.

(2) Cfr. i versi 55, 77, 130 e segg., 212, ecc.

(3) Continuo a ritenerlo un nome (non cognome) proprio, checchè si scriva in contrario arrecando documenti posteriori almeno da 23 a 33 anni, perchè, come vedremo, la « Macharonea » è del 1483, *al più tardi*. (Cfr. Rossi, in « Giorn. stor. lett. ital., » t. XII, p. 433). Anzi, perchè Gaspare Visconti, *De Paulo et Daria*, l. II, scrive di Bronzino Caimo che non era « disperato »

> come il nostro Caimo, il qual fa segno
> con la gran barba e con la squarzavacca
> la forza di Guiotto aver già stracca,

e una postilla marginale spiega « Il disperato Caimo, spavento di Guiotto, descripto da Tiphis in la *Macharonea* » (Cfr. Renier, *Gaspare Visconti*, p. 97, Milano, Bortolotti, 1886), mentre nella « *Macharonea* » si dice di « Cusinus »:

> O negromantorum princeps, metuende Cusine,
> armigenorum iuvenum fortissime, solus
> tu, solus, *fortem facis tremare Guiotum*

(versi 77-79. Il verso 220, riferentesi a Bertapaglia, non sarebbe che una

cultori di astrologia: Tifi descrive la « secta macaronea » come una società di grassi buontemponi intenti a divorarsi pantagruelicamente oche e capponi, lasagne e maccheroni — donde il nome della medesima secta — e la critica moderna che va per la maggiore ha accettato la cosa ad occhi chiusi, senza nemmeno sospettare che sotto l'apparenza delle cene e de' banchetti si celasse ben altro (1). Pure fu osservato da qualcuno (2) che in uno dei sonetti del Pistoia contro il Cosmico (3) si parla di un' « accademia cosmicana », di cui si dice che

> in Padoa fu academia a gente strana.
> Anzi a una *setta* iniqua e scellerata,
> anzi fu d'animal brutti una tana,
> fra i quali il primo andavi a testa alzata (4).

e il medesimo critico suppone da una parte che quella possa essere una cosa sola colla « secta macaronea » e d'altra che il Cosmico nel processo mantovano del 1489 fosse accusato, non di sodomia, ma di eresia (5); donde viene subito spontaneamente il pensiero — specialmente dopo quanto abbiamo veduto nel paragrafo precedente — che tra la « secta » e il processo vi fosse qualche rapporto. È ben vero che, leggendo la *Macharonea*, vi si scorge come Tifi metta in canzonatura l'astrologia di « Cusinus » e socî, e la burla ch'egli immagina fatta loro, e di cui non conosciamo che le prime fila per non essere il poemetto finito, sembra appunto mirare ad una parodia e grassoccia delle loro credenze, mentre invece si sa di amicizia assai stretta tra l'Odasi stesso ed il Cosmico. Ma anzitutto non sarebbe l'unico caso di un credente nelle dottrine astrologiche

---

ripetizione per trasposizione), sarebbe a ricercarsi se in Padova non vi era nel 1487 uno speziale del cognome Caimo e di nome proprio o sopranome « Cusinus ».

(1) Rossi, *Di un poeta maccheronico e di alcune sue rime italiane*, in *Giorn. stor.*, t. xi, p. 1 e segg.

(2) Idem, Op. cit., p. 30. — Cfr. per l'autenticità dei sonetti del Pistoia contro il Cosmico il mio *Collecta*, in « La Letteratura » iv, 9, 1, maggio 1889.

(3) Cappelli e Ferrari, *Rime ed. ed ined. di Ant. Cammelli detto il Pistoia*, p. 228, Livorno, Vigo, 1884.

(4) Si potrebbe anche osservare, qualunque valore poi abbia la considerazione, che « cosmicana » colla sola aggiunta di un *a* e il mutamento (nelle leggi fonetiche, del resto) di un *s* in *r* dà l'anagramma « macaronica ».

(5) Rossi, in « Giorn. stor. », t. xi, p. 30; t. xiii, pp. 115, 116 e 120.

che ostenta di ripudiarle per evitare spiacevoli conseguenze — messer Antonio Cornazzano co' suoi versi poc'anzi riferiti informi per tutti (1) —; poi la natura stessa della beffa disegnata mostra che tutta la « secta » si occupava di astrologia, e, se Tifi dissentiva dagli altri e poteva anche scherzare e mettere in ridicolo ciò che quelli ritenevano come verità irrefragabile, degna di tutto l'entusiasmo della loro fede, è ad osservare che egli poteva essere amico personale de' membri della « secta » senza farne parte, anzi pare che propriamente egli, Leonico e Parenzo, non fossero di regola della medesima, ma solo in rapporto colle persone che la componevano (2).

Tuttavia questo non sarebbe sufficiente per trarre gravi conseguenze dal componimento poetico di Tifi, se non vi si aggiungessero altri fatti. Appare dall'*Itinerario* di Marin Sanudo (3) come fosse nel 1483 in Montagnana, a poche miglia da Padova, Gabriele Zerbi, medico e filosofo assai noto, stato già molti anni professore nell'Università padovana (4), e come fosse in istrettissima relazione con Galeotto Marzio da Narni e si intrattenesse seco disputando, certo, di astrologia, se il Sanudo lo chiama « insano et mato ». Ora, a farlo a posta, dileggia pure lo Zerbi ed il Marzio nel secondo componimento macaronico in ordine di tempo (5) Pilade Buccardo, scrivendo:

> Primum igitur, Gabriel, adsis romana propago
> cumque Galeoto scis disputare magistro, etc.

---

(1) E di Battista Mantovano diremo qualcosa più innanzi.

(2) C'è infatti una certa opposizione fra i tre e gli altri, che si scorge leggendo attentamente il poemetto.

(3) Ed. FULIN, p. 20-21.

(4) Vedi TIRABOSCHI, *Stor. lett. ital.*, t. VI, parte II, p. 614 e segg., e le fonti ivi citate. Naturalmente il ROSSI, in « Giorn. stor. », t. XII. p. 439-440, non si avvide che il « maistro Gabriel » del Sanudo fosse lo Zerbi! (Non osta il fatto ch'egli sia sotto quell'anno registrato ne' rotuli dell'Università di Bologna).

(5) Siccome il viaggio del Sanudo che vi si narra è del 1483 e tali componimenti giocosi non si scrivono molto tempo dopo i fatti cui si riferiscono, così è a porsi verso lo stesso anno 1483, il frammento buccardiano. Ora perchè nella *Macharonea* di TIFI (che fu l'inventore del genere, com'egli stesso si vanta, v. 40-41) si ricorda come professore in Padova Alessandro Sermoneta, medico, che cominciò ad insegnarvi solo nel 1478, così resta fissata la data dello scritto odasiano tra il 1478 e il 1483.

Quest'ultimo fatto — se si aggiunge che delle sette macaronee del Quattrocento a noi note (1) anche una terza, quella del Fossa, dileggia un dilettante di negromanzia e colpisce un altro professore che si dice esser stato in Padova ed è di tale che protesta per sè la stessa cosa (2); — mostrerà indubbiamente come debba essere esistito un qualche rapporto fra la « secta » da una parte e il Marzio e lo Zerbi dall'altra (3).

Volgiamoci ora alla vita di Galeotto Marzio. Pochi anni prima, nel 1477, egli era stato processato e tenuto lungamente in prigione a Venezia per dottrine eretiche contenute precisamente in un libro in gran parte di astrologia (4). Egli era allora di ritorno da Bologna dov'era stato professore dal 1473-74 al 1476-77, e nel 1482 per l'appunto è a sua volta processato e condannato in Bologna un Giorgio da Novara, pare — ciò che è anche più notevole — sopra tutto per aver insegnato che la congiunzione di Giove con Saturno aveva prodotta la religione ebraica, con Marte la caldaica, col Sole l'egiziana, con Venere la musulmana, con Mercurio la cristiana, mentre con la Luna produrrebbe poi la religione dell'Anticristo. E qui avremmo una nuova conferma, in ogni caso, di quanto fu detto poc'anzi rispetto a Tifi e al Cornazzano; perchè fra coloro che si adoperarono maggiormente a far condannare Giorgio fu ap-

---

(1) E bisognerebbe anche escludere quella dell'Alione che fu provocata in paese estraneo alla poesia macaronica da una di Bassano da Mantova, e del rimanente alcuno, sebbene a torto, vuol ritardare al 1507 (Cotronei, *I precursori del Folengo*, in « Rassegna Emiliana » t. I, p. 556 e segg.).

(2) I *Virgiliana* del Fossa furono pubblicati l'ultima volta nel citato libro dello Zannoni.

(3) Il che del resto si dovrebbe supporre pel fatto solo che sarebbe molto improbabile che uomini in relazione con parecchi professori di medicina dell'Università di Padova (Due Bertapaglia v'insegnarono nella prima metà del secolo XV; Cusinus era in rapporto molto stretto col Sermoneta professore dal 1478 al 1484; tutti conoscevano, sembra, Leonico, sia il Tomeo, il Leoniceno o un terzo, studente nel 1492) non avessero conosciuto chi vi avea insegnato così a lungo come lo Zerbi nè avessero pure avuto la menoma relazione con un uomo che, quale il Marzio — aveva sposata in prime nozze una padovana e dimorava spesso in Montagnana (Eroli, *Miscellanea Storica Narnese*, t. I, p. 169-201, Narni, tip. del Gattamelata, 1858; Abel, *Galeotto Marzio életrajza*, in *Adalékok á Humanismus történetéhez magyarországon*, Budapest, Akadémia, 1880).

(4) Il *De incognitis vulgo*, ms. nella Nazionale di Torino. Sarà pubblicato quanto prima interamente da Domenico Berti.

punto Battista Spagnolo Mantovano, del cui sentire rispetto all'astrologia sappiamo abbastanza (1).

In sostanza Bologna fu il più antico de' grandi centri astrologici italiani, ma Padova a sua volta pare sia stata la sede di una società che spinse vieppiù l'astrologia per la china dell'eresia, esercitando al riguardo un certo influsso anche su Bologna stessa (2). Se poi le relazioni personali del Marzio con gli Hussiti di Boemia influissero in qualche modo sul carattere di quest'eresia, non sappiamo: potrebbe però essere che dalla credenza puramente astrologica e dalle prime eresie intorno all'azione degli astri sulle cose umane rampollasse qualche altra più ardita novità religiosa. Potrebbe essere, dico, ma neppur qui affermo recisamente, sebbene da Bologna venisse fra Giuliano da Istria che predicò in Milano, anticipando il Savonarola, il « bruciamento delle vanità » (3), e sebbene contro chi l'accusò di eresia fosse suo gran protettore un fervido credente nell'astrologia, Lodovico Sforza detto il Moro.

---

(1) BATTISTA MANTOVANO, *De patientia*, III, 12-13. Cfr. *Ann. Bol.*, in MURATORI, *R. I. S.*, t. XXIII, p. 902.

(2) Continuo a dire « pare » perchè in queste cose la certezza assoluta non si acquista quasi mai: neppure se documenti diretti venissero a provare i rapporti fra la « secta », lo Zerbi ed il Marzio, fra questi e il Cosmico e Giorgio da Novara, ecc. non si avrebbe ancora una dimostrazione definitiva. Bisogna dunque contentarsi della probabilità, che, a sua volta, in questi casi è già molto.

(3) Su di lui vedi GHINZONI, *Un prodromo della riforma in Milano*, in *Arch. Stor. Lomb.*, Serie II, t. III, p. 59 e segg. Dal codice sessoriano 413 della Vittorio Emanuele di Roma tolgo il seguente sonetto inedito che testimonia appunto il « bruciamento della vanità ».

Sonetto de M. L. Philippo Gambaloyta havendo mandato certe cose da stravestire così abruciate a Frate Juliano de Hystrya.

Cenere siam delle veneree spoglie
Omai a te per grato duono offerte,
Vero disserrator dele coperte
Cose e slegame de l'humane vuoglie.
Quivi consumpte son le vane voglie
Gli affecti e speme occulte, e le scoperte,
Le viglie opre al vero bene inherte,
Ch'or dano a chi ne manda (*sic*) acerbe doglie.
Quei volti ficti e l'abnegate treze
Caldi xainistri (*sic*) ad avezar gran foco
Da foco come or vedi, son summerse.
Per far cumque vedere che si spreze
Questo mortal costume et el bel gioco
Che longhi affanni pizol d'hora sperse,
A te veniam converse
Cenere e tetre opime spoglie e duono,
Chiedendo a Dio e a te gratia e perdono.

V.

E così veniamo al terzo dei massimi centri astrologici nel Quattrocento, Milano, cui naturalmente è connessa l'Università di Pavia. Questo centro si costituisce più tardi che gli altri due o, almeno, ne abbiamo notizia soltanto posteriormente. Forse nocque per lungo tempo la mancanza d'un'Università lombarda, ma checchè sia di ciò, appena ci appare nella storia, lo troviamo forse più fiorente di ogni altro pel fatto d'una dinastia di principi che, in varî gradi, protegge tutte quelle credenze e quegli studî. Alla corte di Luchino prima, poi di Giovanni, poi ancora di Galeazzo II e Bernabò Visconti è una schiera di medici astrologi, ricordata dal Petrarca, fra cui tiene il primo posto, è detto « astrologus magnus », Mayno de' Mayneri, l'autore del *Regimen Sanitatis,* della *Theorica corporum celestium* e, probabilmente, del *Contemplus Sublimitatis* (*Dialogus creaturarum*) (1). Fondata quindi l'Università pavese, troviamo eletto nel 1374 « ad lecturam astro Logiae » ad istanza de' medici Giovanni Campari, cui seguono nel Trecento Pietro da Sarzana, Masino Codronchi da Bologna, Giovanni di Catalogna, Seregno Stefano da Milano, Luchino Pietrasanta pure milanese, e, sul principio del Quattrocento, Biagio Pellacani da Parma e Iosmaverio Focio da Cremona (2). Gian Galeazzo I, per quanto fosse principe accortissimo e di idee larghe ed ardite, pare aver prestato fede agli astrologi, e l'Azario — un cronista del tempo — nota appunto che quando fece prigione lo zio Bernabò e tutta la sua famiglia Giove, Saturno e Marte stavano nella costellazione de' Gemelli (3). Ma chi portò all'ultimo grado la fede nell'influsso degli astri e non ebbe pari in Milano, fuorchè più tardi Lodovico il Moro, fu Filippo Maria Visconti, il quale non moveva, si può dire, passo alcuno senza consultare Pietro da Siena o Antonio Bernardizio o Luigi da Terzago o Lanfranco da Parma o l'ebreo Elia o quello Stefano da Faenza, che già abbiamo incontrato

---

(1) Rajna, *Intorno al cosidetto « Dialogus Creaturarum » ed al suo autore,* in « Gior. Stor. », tt. x e xi.

(2) *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Pavia e degli uomini più illustri che v'insegnarono,* t. i, p. 147-149, Pavia, Successori Bizzoni, 1878.

(3) Corio, *Storia di Milano,* f. 258.

in Bologna, o qualche altro della schiera lunga di dotti in astrologia ed in divinazione da cui era circondato (1). Quelle credenze s'erano così fortemente abbarbicate in Lombardia che non trovavano favore soltanto alla corte del principe, ma in tutto il popolo: proclamata alla morte di Filippo Maria la Repubblica Ambrosiana, tra i deputati a formare in Milano una nuova Università nel 1447 fu scelto a punto il Bernardigio o Bernareggio, il quale poi acquistò sempre più credito, tantochè il Filelfo gli scriveva due anni dopo grandissimi elogi (2). Vuolsi bensì che Francesco Sforza, come il padre Attendolo, disprezzasse l'astrologia (3), ma se è certo che il gran condottiero e poi duca di Milano non ascoltò sempre gli avvertimenti delle stelle (4), appare però da una lettera di Francesco Filelfo (5) che s'era fatto trar l'oroscopo da Battista Paisio, come è pure nella *Sforziade,* in cui egli è sopratutto esaltato, che abbiamo veduto far quell'abuso di astrologia che gli fu rimproverato dallo stesso Galeotto Marzio. E del rimanente tutti i suoi figli hanno fede intensa nell'astrologia: i libri di questa materia abbondano nell'elenco di quelli posseduti da Sforza Secondo (6); il cardinale Ascanio fu probabilmente intermediario nella consultazione di Ambrogio Varese per parte d'Innocenzo VIII; di Galeazzo Maria e di Lodovico il Moro dobbiamo ora dir qualche cosa in particolare.

VI.

Fin da quando era solamente principe ereditario, Galeazzo Maria si faceva trarre l'oroscopo da Raffaele da Vimercato: esso esiste ancora manoscritto in Milano nella Trivulziana col

---

(1) DECEMBRIO, *Vita Phil. Mariae Angli Vicecom.*, in MURATORI, *R. I. S.*, t. XX, p. 1016-1017.

(2) *Epist.*, VI, p. 53.

(3) TIRABOSCHI, t. VI, parte II, p. 529; BURCKHARDT, t. II, p. 322, n. 3.

(4) CORIO, Op. cit., ff. 221 e 413.

(5) XII, 74. Il Filelfo aveva pure superstizioni sui numeri (Vedi DE ROSMINI, *Vita del Filelfo,* t. II, p. 207, n. 1).

(6) In MOTTA, *Documenti per la libreria sforzesca di Pavia,* in *Bibliofilo,* t. VII, fasc. 12, dicembre 1886. E nella biblioteca dello stesso Francesco era tutta una speciale sezione di libri astrologici (vedi MAZZATINTI, *Inventario de' codici della biblioteca visconteo-sforzesca redatto da ser Facino da Fabriano nel* 1459 *e* 1469, in « Giorn. stor. lett. it. », t. I, p. 42-43).

titolo di *Liber iudiciorum in nativitate Comitis Galeazzi Mariae Vicecomitis Ligurum futuri Ducis dignanter electi* e fu scritto precisamente l'ora ottava del martedì 2 giugno 1461 (1). Succeduto al padre, lo vediamo continuare le sue relazioni con quell'astrologo, il quale gli fece anche la « natività » del figlio Gian Galeazzo come appare dalla seguente lettera inedita del Vimercati stesso al duca (2):

Ill.^{mo} et ex.^{mo} Signore, Signore, mando a V. subl.^{tà} quelo summario sopra li juditij del inclito conte de Pavia, v. primogenito de la excelsa consorte, quale summario, ne le feste del natale prosimo pasato, habiendolo portato nel Castello qua a Milano con intentione poi de presentarvelo mi steso, fu a me referto per parte de la V. S. restase quela volta, et quamvix molte altre da poy, mediante la gratia de vra excelentia, intrase et dimorase longi tempi in saleta, niente de mancho, maye non sape exquisire el tempo commodo a fare questa mia offerta, sempre dubitando mi reportarne titulo d'esser temerario et imprudente. Hora vedendo la cosa deduta molto in longo, non ho volluto pyù diferire, e perdoname vostra celsitudine, se in propria persona non l'ò portato: certo non hè facto per scarsitate nè di faticha, nè di tempo, chè veramente ogni mia gran faccenda reputo nulla comparandola a le cose da mi esser fate quale spetano a V. S.; ma son restato per paura d'essere insolente, sentendo mi V. S. haver altre occupatione, sperando mi anchora che V. ex.^{tia} non dubita punto ch'io sia promptissimo sempre a meter la roba, eciam che la fusse grandissima, li figlioli, e la vita propria a li servitij soy. Non c'è dietim meter in scrito nove cose per satisfare a li desideri de V. S., perchè, oltra quelo ha veduto V. subl.^{tà} tam sopra la nativitate vostra quam sopra la nativitate del conte da Pavia, restano molte altre bele speculatione da considerare circa la intronizatione de V. S., dove subtilmente se pò disputare e concludere li infrascripti dubij, ciohè quanti signori de la stirpe vostra regnaròno successive da poy V. S. e s'el primo principe, qual serà da po' V. celsitudine de' essere de la casa vostra, e qual de casa vostra, silicet o figlio o fratelo o chi altro, e, se figlio, quale o magiore o minore. Simelmente se po cognoscere del stato de V. celsit.^{ne}, s'el ha a crescere o manchare, e così de la vita se po cognoscere como per la nativitate propria. Simelmente, facendo revolutione de dita intronizatione, annuatim potremo intendere se debeno venire gente d'arme ne la patria a fargli guerra e de qual parte hano a venire, e molte altre cose, quale numerare sarebe longo

(1) Tiraboschi, t. vi, parte ii, pag. 530. — Cfr. Porro, *Catalogo*, Torino, Bocca, 1887.

(2) Nell'archivio di Stato di Milano: *Astrologi*. Debbo pubblico attestato di profonda riconoscenza all'archivista cav. Pietro Ghinzoni che con cortesia eccezionale mi fornì questo ed altri documenti che già aveva messo a parte per pubblicare egli stesso e con spontanea e innata gentilezza mi offrì appena seppe che io lavorava intorno al presente studio.

dire. Unde per cognoscere tali inditij dispenso tempo asay in servitio de V. celsit.ne, credendo mi fargli cosa grata; che se altramente pensase o cognoscese, farebe voto non tochar may nè libro nè pena per meter in scrito cosa alcuna de simile facultate, ma pyù tosto tendareve ad altri studij molto penosi e de gran stima, ben che questo sia penosissimo, maxime piacendo a tanto principe como V. S., a la quale sempre con le genogie in terra humilmente mi ricomando. Valete, mi princeps invictissime. Data Mediolani, die sabati secundo septembris 1474.

E. J. D. V.

Servulus fidelissimus
RAPHAEL DE VICOMERCATO.

E ancora l'anno prima della sua morte lo fa consultare contemporaneamente al celebre medico Nicolò di Arzago, ad insaputa però l'uno dell'altro; vediamo difatto Giovanni Simonetta scrivergli (1):

Ill.mo S.re mio. Ho recevuto la lettera de la ex.tia vra per la quale me scrive debia dire ad m.ro Raphaele da Vimercato et m.ro Nicolò de Arsago phisico che caduno de loro faccia uno iudicio de qualitate temporum et singularitate dierum anni futuri, et che l'uno non sapia de l'altro, et debiano tenere questa cosa secreta. Et per exequire quanto è dicto, ho havuto da me dicti phisici l'uno separato da l'altro, et factoli la commissione como me commette vra ex.tia. Esso M.ro Raphaele ha tolto voluntere el carico de farlo, perchè ha caro, per fare cosa grata a la ex.tia vra, che quella lo adoperi; et domandandoli in quanto tempo lo haverà facto, me ha resposto lo farà in uno mese. Dicto M.ro Nicolò simelmente dice lo farà voluntere, ma perchè vra S.ria scrive se debia fare dicto iudicio de qualitate temporum et singulorum dierum, luy voria esser meglio chiarito da V. S., cioè se dove dice de qualitate singulorum dierum vole dir altro, cioè de electione dierum; sicchè V. S. lo po chiarire, se li piace, de questa parte. Et como serano facti dicti iudicij, me li portarano sigillati, et io li manderò ad V. S., a la quale me recommando. Mediolani, v novembris 1475.

J. D. V.

F. Servitor JOHANNES SYMONETA.

Ma il Vimercati e l'Arsago non sono i soli astrologi di Galeazzo Maria: tutto altro. Già nel 1472, a dì l'11 marzo, lo vediamo chiamare a Milano con onorevolissima lettera (2) e un regalo di cinquanta ducati d'oro per fare il viaggio comoda-

(1) Lettera inedita nell'Archivio di Stato di Milano: *Astrologi.*

(2) Pubblicata dal CANTÙ, *Aneddoti di Lodovico il Moro*, in « Archivio Stor. Lomb. », serie I, t. I, p. 486. L'attribuzione di questo e di un altro documento che citeremo fra poco al tempo di Lodovico il Moro è inesatta.

mente, un Francesco Montano che molto probabilmente non è persona diversa da quel Francesco Montagna creduto morto in Milano nel febbraio antecedente e intorno al quale lo Sforza così aveva scritto a' suoi ambasciatori (1):

Papie, die XII februar.
1472.

D. CHRISTOPHORO *Novariensi et*
NICODEMO *de Pontremolo*
oratoribus.

Intendemo essere passato de la presente vita uno Francesco Montagna, quale se delectava de fare iudicij et pronostrò la morte del quondam papa Paulo, como credemo sapiati, et che a la morte sua se gli è trovato sotto la testa certo iudicio per lo quale s'è pronosticata la morte propria, pronostica la morte del presente pontefice et d'alcuni cardinali, fa mentione de la cometa, et dice anchora alcune cose de li facti nostri. Volimo vediati di haverne copia integra et ne la mandati più presto ve sia possibile et a la lettera vostra, nella quale sarà incluso dicto iudicio, farite una croce sopra el soprascripto.

Due anni dopo all'incirca, il 18 gennaio 1474, essendogli « stato referto che maestro Giovan Maria « de Fabris » aveva al« cune imagine di lioni facte sotto certe constellazioni », gli scrive che gli « occorre legitima et urgente casone de haverne bisogno de duy o almeno una » e lo « stringe » a mandargliele promettendogli larga ricompensa (2); e nel 1475, il 22 settembre, essendo « facta voce in quella nostra cità di Milano che essa deve profondare » si commuove tutto e ordina ad Ambrogino di Longagnana che « zerchi subito de sapere quanto se due circa ciò et dove ha avuto origine questa voce ». Informato poi che essa viene da uno « astrologo » e che esso è nelle mani del capitano di giustizia della città, scrive premurosamente al medesimo: « Volemo che non lo relaxati senza nostra licentia et che subito ne avisati se è vero che l'habiati ne le mane, et ciò ch'el ha dicto, avisandone volando » (3). Così

(1) Lettera inedita nell'Archivio di Stato di Milano, *Astrologi.* Che si tratti della stessa persona dimostra, a mio avviso, non solo il nome e la data, ma ancora il fatto che nella lettera pubblicata dal Cantù si dice i cinquanta ducati sarebbero consegnati da « Nicodemo nostro consigliero et Ambassadore ».

(2) Lettera pubblicata dal CANTÙ, *l. c.*, colla stessa avvertenza.

(3) Le due lettere ducali controfirmate « Gabriel » sono in MORBIO, *Codice Visconteo-Sforzesco,* DD. CCLXXV e CCLXXVI, p. 408, Milano, Tip. dei Classici, 1846.

ancora nel 1475, addì 4 novembre, troviamo il duca Galeazzo Maria in rapporto con un altro astrologo, frà Giovanni da Viterbo, dimorante in Genova, al quale fa ordinare, appunto nel tempo medesimo che al Vimercati e all'Arsago, un « iudicio de qualitate temporum singulorum dierum » (1):

Dux MEDIOLANI, *etc.*

Dilectissime noster. Volemo che, recevuto questa, parlati con magistro frate Johanne da Viterbio de l'ordene di predicatori, in quella nostra inclyta Città, quale intendemo essere doctissimo astrenomo, et lo exortarete strectamente da nostra parte che omnino voglia fare uno iudicio de qualitate temporum et singulorum dierum anni futuri, facendolo con omne diligentia et doctrina che per divina gratia, longo studio et grande experientia ha de simile facultà acquistata. Et facto che l'habia, con sue et vostre lettere mel manderete. Galiate, die iiij Novembris 1475.

CICHUS.

Magnifico Militi GUIDONI *Vicecomiti*
Genuae vicegubernatori nostro dilectissimo.

Ma il caso più curioso è la paura avuta nel 1474 di pronostici sfavorevoli da parte di due astrologhi bolognesi e di uno ferrarese, dove possiamo ricostruire tutta la graziosa storiella col sussidio di parecchi documenti inediti veramente interessanti (2).

VII.

Giovanni Pico della Mirandola scrive nel suo libro contro l'astrologia (3): « A Pino degli Ordelaffi, signor di Forlì, che « aveva per moglie Lucrezia, mia sorella, in quell'anno stesso « in cui finì di vivere aveva promessa una perfetta salute Gi- « rolamo Manfredi, astrologo eccellente de' nostri tempi. Ma « non è a stupire che non prevedesse la morte altrui chi non « potè prevedere la propria. Perciocchè essendo egli morto nel « passato estate, nelle predizioni di quell'anno stesso che gli fu « fatale aveva promesso più volte di voler nell'anno seguente « predir cose grandi e maravigliose ». Ma per contro Giovanni

(1) Lettera inedita nell'Archivio di Stato di Milano: *Astrologi.*

(2) Tutti i documenti riportati — o citati — nel seguente § sono nell'archivio di Stato di Milano: *Astrologi,* tranne quando si cita esplicitamente una fonte diversa.

(3) PICO, loc. cit., II, 9.

Garzoni dice (1) che il Manfredi dall'astrologia riportò tanto onore e vantaggio che di povero diventò ricco e, avendo a quello studio aggiunto quello della medicina, guarì innumerevoli ammalati che gli altri medici avevano dati per ispacciati e scrisse molti libri lodatissimi e fece molti pronostici « in quibus nullo unquam mendacio veritatem contaminavit », sì ch'egli era l'astrologo cui avrebbe sempre prescelto per consultare. Nè diversamente un terzo contemporaneo, Nicolò Bursio, introduce (2) Bologna a parlare così: « Da me fiorì Girolamo (Manfredi) illustre professore di medicina e di filosofia, giudicato il più saggio fra quanti astrologi vissero a' giorni suoi, del quale i pronostici e i calcoli di natività sono omai (*due anni dopo la morte di lui*) divulgati pel mondo intero ». Giovane ancora, Achille Malvezzi lo volle seco per consultarlo sempre quando si mosse nel 1464 per andare contro i Turchi (3) e la sua famiglia fu detta poi « dell'astrologo » (4). Figlio di Antonio Manfredi, Girolamo fu laureato in filosofia e medicina nel 1455 e nell'anno scolastico 1462-1463 appare la prima volta ne' rotuli dell'Università di Bologna come professore « ad lecturam philosophiae de sero extraordinariam (5) ». D'allora in poi fino al 1492-93, anno della sua morte, occupa sempre qualche cattedra nello Studio della sua città e dal 1474-75 al 1482-83 prima, quindi a partire dal 1486-87, quella appunto di « astronomia » od astrologia ch'era la stessa cosa dal momento che portava l'obbligo di fare il « giudizio » annuo e il « tacuino » mensile. Quando saliva a questa cattedra egli s'era già acquistata notevole riputazione: due anni prima, nel 1472 (6), aveva parteci-

---

(1) *Loco citato.*

(2) *Bononia Illustrata,* Bononiae, ex Officina Platonis de Benedictis, MCCCCLXXXXIIII.

(3) Bartolomeo Puglioli, *Cronaca bolognese,* in Muratori, *R. I. S.* t. XVIII, p. 757.

(4) Fantuzzi, *Scritt. bol.*, t. V, p. 196-197. Egli riferisce anche l'epitaffio fatto a Girolamo Manfredi dal figlio Giovanni, in cui è detto « philosopho ac medico suae aetatis nemini secundo astronomorumque citra iudicium primario ».

(5) Dallari, t. I, p. 62 (E non di medicina, come dice il Fantuzzi, *l. c.*). Cfr. anche pp. 64, 67, 70, 73,....143 e 147.

(6) Per la data 1472 del Tolomeo bolognese vedi Gamba, *Osservazioni su la edizione della Geografia di Tolomeo fatta in Bologna colla data* MCCCCLXII, Bassano, 1796.

pato con Galeotto Marzio, Cola Montano e quel Pietro Bono che ritroveremo fra poco alla famosa edizione di Tolomeo, e nel 1473 pubblicato due libri *De homine* dedicati a Giovanni Bentivoglio, il signor di Bologna (1). Così che niuna meraviglia se avendo egli fatto il « giudizio », come portava l'ufficio suo, se ne sparsero subito copie per tutta Italia e una capitò, con altri due giudizi di un Marsilio da Bologna (2) e di Pietro Bono, nelle mani di quel gran cultore di astrologia ch'era Galeazzo Maria Sforza. E di qui appunto ebbe principio il buggerio.

Il duca di Milano, avendo gran fede nell'astrologia, temeva le predizioni sinistre, e già vedemmo il suo commuoversi per l'annunzio d'un terremoto che avrebbe distrutta la sua capitale. D'altra parte, conoscendo come fossero pure nel popolo molto diffuse e vive quelle credenze, trovava opportuno valersene procurando che ne' « giudizi » si dicesse bene di lui e delle cose sue e de' suoi amici e male invece degli avversari e dei fatti loro. Per il che avendo ricevuto i « giudizi » del Manfredi, di Marsilio e di Pietro Bono, trovativi alcuni passi sospetti che ritroveremo or ora riferiti in altro documento, scriveva al suo segretario di ambasciata a Bologna, Gerardo Cerruti:

Dux MEDIOLANI.

Gerardo. Volemo che dextramente sapii da quelli Astrologi ly, de li quali ne hai mandato el iudicio de questo anno, si epsi in particularità hanno veduto qualche pronosticatione de noi et si implicite per loro iudicij ne hanno voluto sentire alcuna cosa che pertenghi ad noi et al nostro Stato. Et fate dire el tutto in scripto et bene expresso; pregandoli che de qui innanze non voglino più fare mentione di facti nostri per alcuno modo, et si pur ne faranno mentione, la facino in bene et commodo nostro, et non in contrario. Cassani, XV Julij MCCCCLXXIIII.

JO. JACOBUS S[*imonetta*].

(A tergo) *Egregio viro* GERARDO CERRUTO, *Secretario nro car.*mo *Bononie. Cito.*

---

(1) FANTUZZI, *l. c.* Altre opere del Manfredi da lui pubblicate posteriormente sono il *Tractatus de pestilentia* (in volgare) del 1478, il *Centiloquium de medicis et infirmis* del 1488 e i *Carmina de computo annis.*

(2) Probabilmente il « Marsilius Bersanus de Bononia », professore di aritmetica e geometria in quell'Università nel 1472-73. Cfr. DALLARI, t. I, pag. 91.

E similmente, ma in forma più viva, volgevasi per causa di Pietro Bono ad un altro suo agente, scrivendo:

Papie
14 Julij 1474.

D. Sagramoro *de Arimino.*

Voi sapete de quanta importantia sia quando in li populi si divulga qualche sinistra opinione de li mali eminenti et che possono intervenire, como fanno spesse volte questi astrologi temerarij et legeri, li quali mettendo suo studio in divinare et fantasticare de le cose occulte, reservate solo in arbitrio de Idio, stultamente predicono la morte di principi, guerre et carestie, et descendono usque ad individua in signare ad chi credono debia toccare la sorte; et licet li homini de bon sentimento et gravi poco prestino fede ad simile prenosticatione, tamen el vulgo pur li presta orechie et istano cun li animi suspesi, et fanse spesso penseri che generano scandolo in li Stati et principati. Nostro parere seria che la S.tà de n. S.re faci excommunicare tutti et singuli Astrologi et Mathematici, li quali presumeranno in li loro iudicij nominare nè specificare alcuno principe nè S.or, nè farne alcuna mentione tacita vel expressa; ma solamente li sia permesso dire de le cose universale, perchè le particularitate possono mettere turbatione et sonno pericolose, et la Religione et fede christiana prohibisce queste tale superstitione. Però la inhibitione sotto le censure ecclesiastiche serà utile et honestissima, et voi non li mancate de sollicitudine che se faci, maxime che, oltra contra el precepto divino simile prenosticare, el fanno etiam cum vitio seguitando l'appetito di soi S.ri per adularli et gratificarseli, et si soa S.tà vole bene vedere la verità, se faci dare el iuditio de quello de Ferrara, che dice bene del duca di Borgogna perchè sa che piace al suo S.re Duca Hercule, et dice male del re de Franza et anco soa S.tà, et el simile costume seguitano gli altri astrologi. Volemo che quante lettere vostre accadrà scriverne sopra tale materia, tutte le faciate drizare in manibus nostris proprijs, aut Ioannis Iacobi Simonettae, et non de altri.

Veramente, a primo aspetto, parrebbe che l'autore di questa lettera non fosse un gran fautore di credenze e studî astrologici; ma certe frasi non debbono ingannare nessuno, e a far chiaro il pensiero di Galeazzo Maria Sforza basta notare la restrizione per la scomunica e la citazione del caso dell'astrologo di Ferrara, mentre si sa troppo bene quali fossero gli stretti rapporti del duca di Milano col re di Francia Luigi XI. Se realmente egli non avesse fatto conto di quelle predizioni, non si sarebbe mostrato tanto commosso da mandare un apposito inviato a Ferrara e Bologna con queste istruzioni:

Cassani
die XVIIJ Julij
1474 (1).

Instructio data d. Io. Bap. de Cotignola fam^{ri}.

M. Zoan Bap^{ta}. Voi andarete da lo Ill.mo Duca Hercule et per nostra parte li exponerete che avendo M^{ro} Petro Bono astrologo de la S^{ria} sua divulgato el suo iudicio de questo anno per tutta Italia, è acapitato in le mano di questi nostri physici peritissimi de Astrologia, li quali, lecto epso iudicio et examinato bene le particularità che sonno in quello, ne hanno dechiarato (quantunche extimano che in epso iudicio non habia voluto fare mentione de Noi, tam perchè simile cose capitano per mano del vulgo, facilmente se poteria pensare) (2) ch'el dicto M^{ro} Petro Bono apertamente inferisce che noi in questo anno havemo ad incurrere in pericolo della vita, et anche del Stato, como per le parole tolte da li capitoli de epso iudicio et notate qua de soto se po comprendere. Et questo non se po negare, perchè, habiando lui facto mentione de caduno S^{re}, Potentato, Repu., Regnante et Communità, nominandoli expressamente, de noy, che ha omesso farne parola, implicite scrive quanto li è parso. Et benchè crediamo questo sia proceduto senza consentimento de la S^{ria} sua, perchè como quella che ne ama, non lo haveria potuto, tamen volemo la pregate che voglia admonir dicto astrologo che da qui inante, nec explicite, nec implicite, parle de noi; ita che mai in li soi iudicij se possa fare coniectura sopra li facti nostri; chè, quando lui faci el contrario, et nunc volemo ne excusiate cum la S^{ria} sua, che ad dicto astrologo demonstreremo quanto ne despiacia che lui voglie prenosticare de noi, nè anche de nostri adherenti et confederati, como ello ha facto del christ.^{mo} S^{re} Re de Franza, dove parla cum manifesta passione, dicendo male de la M^{tà} et de lo adversario bene; et certificate la S^{ria} sua che quando noi volessemo usare simile arte, havemo chi anche saperia astrologare non cum manco doctrina et rasone che se facino li altri, ma ne pare che sia officio alieno da Reale Principe. Farete adonqa bene intendere el tutto al p^{to}. Duca, et excusatene cum epso che, non abstenendose dicto astrologo dal prenosticare di facti nostri, cercaremo de farlo mal contento, et pur così deve dubitare, se ello è prudente. Et el medesimo direte ad epso astrologo.

Ex secundo capitulo de Statu principum.

Et unus dominus, nisi fallor, morietur repente, ex Jove in domo langoris diametra radiatione Saturnum respiciente.

Ex capitulo tertio de Statu hominum.

Sub sole sunt Reges, imperatores et domini, qui ut plurimum hoc anno

(1) Così nell'originale. Ma probabilmente deve leggersi 17, perchè il documento seguente, che ha precisamente questa seconda data, ha un « anche » che presuppone scritto precedentemente il documento presente.

(2) Le parole fra parentesi sono aggiunte da altra mano nell'originale.

exaltabuntur ex sole domum Regiam illustrante. Unus tamen dominus repente morietur ex Saturno radios quadrature ad Solem diffondente Jove domino medij celi confracto et in angulo infirmitatis iacente. Hac etiam in re unus Dominus metus sentiet et terrorem, et es magnum congregabit, ex quo magnam consumet partem et fratres odiosos vel eosdem seditione perturbat (*sic*) et rixa et exitus imperij sui repente parabitur mense quarto, in quo cruorem sitiens, laetale sumet poculum et ex itinere tardo longa anxietate implicabitur et damno.

Et infra.

Et unius principis uxor ad ultimum deveniet finem ex Venere tempore alti Solstitij adusta in imo celi cum Sole existente

e con queste altre

Dux Mediolani, etc.

M. Joan Baptista. Voi andarete anche ad Bologna, et farete intendere ad quello M^co^ Regimento quello che implicite M^ro^ Hieronymo di Manfredi et M^ro^ Marsilio in loro iuditij de questo anno de noi habiano scripto; el che non possono negare. Perchè havendo facto particulare mentione de tutti li altri principi de Italia, ex necessario conseguenti vene ad inferirse de noi dove epsi parlano de quodam principe magno in Italia qui morietur, etc. Et de nostra parte precarete le loro M^tie^ che admoniscano epsi Astrologi che da qui inante mai più in li iuditij loro implicite nec explicite facino mentione nè parola de noi, aut di nostri amici, confederati et colligati che se possa coniecturare sopra li facti nostri. Perchè quando facessero el contrario, ex nunc volemo essere excusati, chè gli faremo demonstrare che ad noi despiacerà summamente el iudicare loro, et forse anche così ne li faremo pentire, ecc. Et el medesimo direte alli prenominati Astrologi, partecipando però el tutto cum Gerardo Cerruto nostro Secretario là, cum lo quale anderete ad visitare el M^ro^ nostro Comp.^re^ d. Zoanne, et communicarete pur con epso el tutto. Item volemo che visitate el S^re^ Robertho da nostra parte, et ve condoliate debitamente de la infirmità sua, et così lo conforterete che attende ad guarire et essere de bona voglia.

Excerpta ex iudicio M^ri^ Marsilij
Ex capitulo de ijs que ad ventos spectant.

Nec qui illos malivolentia prosequitur, miseriarum, calamitatumque immunis est.

De ijs que ad Marchionem Mantue pertinent.

Is praeterea, quem aeque ac fratrem in eo amore complectitur, de vita exibit. Difficile est dictu quam dolori ea mors illi sit futura. Nec potentior deerit, qui principi terrorem injciat.

Que ad Principem Constantium Pisaurensem spectant.

Quem incredibi [li] benivolentia prosequitur, is de hac vita migrabit.

De ijs quae ad diversa hominum genera pertinent.

Rex vero aut maximus princeps de vita exibit, huius morte bella suscipientur asperrima et populi excruciabuntur.

Ex iudicio M[ri] Hieronymi.

De capitulo Imperatoris, Regum et Principem (*sic*).

In Italia non video certitudinem de alicuius principis morte excepto uno, de quo infra mentionem faciemus.

Unus vel rex vel dominus periculum magnum patietur ex parte animalium brutorum, vel ex parte inimicorum occultorum, seu alicuius tractatus vel capture. Ideo principes et magnates notent hoc verbum (1).

Et de quanto exequirete, ne farete la relatione in scripto.

Cassani, XVIJ Julij 1474. CICHUS.

Era la paura che faceva premer tanto al duca il silenzio di quegli astrologi e lo induceva, per ottenerlo più sicuramente, a minacciarli di morte se continuavano a pronosticar male di lui. Mentre infatti il Cotignola moveva alla volta di Ferrara e Bologna per trattar la cosa in via diplomatica, veniva mandato alla stessa volta Lorenzo Belleto con lettere siffatte a Pietro Bono (16 luglio):

Ferrariensi Astrologo, ecc.,

M[ro] Petro Bono. Voy astrologati e fati iudicio d'altri e non sapeti astrologare nè fare iudicio de periculi vostri imminente, perchè il Duca di Milano ha mandato lì per farve tagliare a pezi e tutta via ne manda de li altri per fare questo, chè, non potendolo uno, venghi facto all'altro; e azò credati ve dicha el vero, se fate ponere mente ad le Bollete et ad le Porte, trovareti che tra li altri ve capitarà uno Zorzo Albanese di piccola statura et homo scuro in faza, et l'altro Iohanne de Lucoli, grande, rubicondo, cum li capelli longhi di colore castano, et va uno pocho zoppo. State advertente, chè non ve parlo senza casone (2).

Ed altre di analogo tenore a Marsiglio e al Manfredi, il qual ultimo si avvertiva di por mente che « capitaranno uno Philippo de Monte Cridolfo, homo nero di faza e ha una ferita suso la massalla destra, l'altro se chiama Anselmo Vainacher Alamanno, biancho de faza, cum li capelli longhi et bianchi, e ha

(1) Che il Manfredi e il Bono, per le loro relazioni con Cola Montano, sapessero di qualche congiura contro lo Sforza?

(2) Sarà bene avvertire, a scanso d'ogni equivoco, che questo Pietro Bono Ferrarese non è quello di cui parla il TIRABOSCHI, *St. lett. it.*, t. V, parte II, p. 296, vissuto un secolo prima. Meno improbabile sarebbe un'identificazione col Pietro Bono da Mantova, di cui *ibidem*.

uno ochio pyù basso de l'altro; et amby duy sonno de non troppo grande statura ». E pare che tanto le pratiche diplomatiche quanto le minaccie ottenessero il loro scopo (almeno a Bologna, perchè di Ferrara, per ora, non si sa nulla): Gerardo Cerruti, abboccatosi coi due astrologi Marsilio e Girolamo poteva quindi scrivere al suo signore:

Ill^{me} Princeps D^{ne} mi sing^{me}. Li astrologi de qui non fano mentione di vostra Ill^{ma} S. nelli iudicij che dano in pubblico. Che non lo faciano secretamente, o per loro piacere, o ad requisitione di qualche amico, questo non se gli può tuorre, ma se guardano bene di farlo che persona el sapia, per via de la quale ne potesse venir notitia alla V. Cel^{ne}. Io so uno di questi, et anche mi non ho curato di intender s'el se fa, perchè, vedendo questo V. Ex^{a} l'ha a sdegno, venire non mi po in animo de investigare liberamente. Hora visto quel che V. Subl^{tà} mi commette in questa materia, me ne so[no] con bel modo ritrovato con li duoj de qui che hano iudicato. L'uno, cioè quello che gli ha dato opera per vulgare, mi jura per animam suam ch'el non ha visto la revolutione vostra de questo anno. L'altro, che è M^{ro} Hieronymo di Manfredi, se ne volse ascondere; et pur assicurato, in fine me ha confessato et mostro como ne fece il calculo et vide le conclusioni, ma non le mise in forma, contento assai de haverne visto lo effecto. Qualunque (*sic*) elle più tosto grate et felici che altramente. Io me l'ho facto distendere et toltone copia, la quale sarà qui inclusa. Per l'avenire, quanto al publicare, non ne serà se non come commette et desidera la V. Cel^{ne}. Alla quale divote me recomando. Bon. 20 Julij 1474.

Dev^{mus} servulus GERARDUS.

Messo alle strette, il Manfredi aveva dato naturalmente un ottimo giudizio: fosse anche stato convinto del contrario di ciò che affermava, era troppo pericoloso spiacere allo Sforza per fare altrimenti. Ogni prosperità era quindi annunziata al duca, cui si diceva:

D. M^{ri} HIERONYMI de Manfredi, pro anno 1474.

Revolutio nativitatis ex^{mi} Dni Ducis Mediolani die 14ma Ian. pti dedit initium 7^{o} gradu piscium ascendente. Applicatio Mediolani ad Taurum. Venus (*o Domus?*) diu Mediolani in medio coeli coniuncta Jovi cum receptione.

Optima haec praesentis revolutionis procul dubio extitit constellatio, et augumentum in statu, dignitatibus ac reputatione significat. Reverentiam quoque a subditis on. dit. Quid enim melius ac in revolutionibus annorum felicius quam Dni Mediolani in domo regia Jovi commistum in receptione iudicandum esse? Hic igitur annus ad exaltationes et dignitates pro hoc Ill^{mo} principe est dispositus.

Predicta bona constellatio fortunam in negocijs suis largitur et apud

alios principes et Dominos convenientiam et domum suam in statu ac dominio felicitatem ac prosperam fortunam immittit.

Nec in statu suo felicissimo, nec in persona est per hoc anno timor nec periculum, nisi bonum et fortuna atque salus.

Si aliquo in negocio arduo hoc anno intromiserit, fortuna ei succedet.

Mars in 6^{a} retrogradus in servis immittit infortunium et forte lites et garras ac eorum quasdam acutas egritudines vel vulnera. Hoc est quod peius videro de hac revolutione.

Observet iste Ill^{mus} princeps finem huius revolutionis propter Martis combustionem. Et erit finis decembris cum prima medietate Januarij.

Anche il Bentivoglio pare da un frammento di lettera del Cotignola rispondesse in modo soddisfacente per lo Sforza (1), e Marsilio fece scuse ancora maggiori di quelle di Gerolamo affermando « nè havere veduta la nativitate », nè « iudicato cose pertinente » al duca, giustificando alla meglio ogni frase sospetta del suo « giudizio » e dichiarando per ultimo che, dopo aver saputa la sua collera, aveva bensì voluto vederne la « natività » ma ch'essa era riuscita ottima, tantochè « quando havesse licentia, diria cose grande, de le quale i cieli esaltano la S. S^{ria} ». Cosichè Galeazzo Maria, dopo tant'ira, a mostrare che tutta la causa n'era stata la paura e ch'egli nell'astrologia aveva amplissima fede, s'affrettava a mandare il consenso richiesto e riceveva questa lettera:

Ill^{me} Princeps et Ex^{me} Domine, D. mi sing^{me}. Per Misser Johanne Baptista da Codignola sono stato examinato sopra certi capituli dil mio judicio, et fra li altri quello voglio dire nel capitulo di Venetiani dove dico uno inimico suo doverire morire o vero pervenire in calamitade. Et come ho dicto a lui, dico etiam a V. Ill^{ma} S. che Venetiani hano di molti inimici, come el imperatore, il Re di Francia, il Re di Hungaria, el Turco o de li altri assai che non scio, et di uno di loro voglio dire. Non tamen scio qual sia. Fra V. Ill^{ma} S. e loro non intendo che sia inimicicia, saltem che si sappia, ma più presto ligame d'amicicia per la ligha . . . .

. . . .

Dico etiam et per conclusione a V. Ill^{ma} S. che quella non tema, nè habia alcuna paura di Morte o vero detrimento nel stato suo fino a la età di anni quarantadue. Et anco in quel tempo, savendo V. S. el periculo, facilmente se porrà guardare et evitarlo. Quia sapiens dominabit astrus (*sic*).

Affirmo etiam che secondo la demostration di cieli V. S. viverà più lungamente che non fece il signore vostro patre.

Ho durato questa fatica con credere di fare più presto cosa grata a

(1) La lettera del Bentivoglio esiste probabilmente nell'Archivio di Stato di Milano, ma in altra categoria. Per ora non mi venne fatto rinvenirla.

V. Ill^ma S. che altramente. Si tamen forsi io havesse (*sic*) errato o aliqualiter offeso la mente di quella, supplico che se digni darmi perdono et attribuire questo mio errore a grande affectione et carità et devotione ch'io li porto; promettendo a la prefata V. S. di mai più non fare iudicio nè revolutione sua nisi per suo commandamento. Et cusì è mia intentione di non fare mai più iudicio universale, se io non serò astrecto da questi miei Signori, e quando loro me astrenzano, sempre ne sarà exceptuata V. Ill.^ma S., a la quale umilmente me recomando. Date Bononie, xxviii Iulij 1474.

Servus Marsilius *de Bononia.*

E a questo modo finiva la comediola, che per altro a noi è nuova prova dell'influsso straordinario esercitato dall'astrologia sulla vita tutta del Quattrocento.

VIII.

Durante la reggenza e poi il ducato di Lodovico il Moro l'astrologia incontrò favore anche maggiore in Milano. Quel principe vi era dedito più che ogni altro uomo e chiamò ad insegnarla all'Università di Pavia Giovan Lazzaro Sicleri, Giovanni Otto tedesco, Annibale Bellenco e Marsilio Cremaschi (1), circondandosi inoltre di medici e cortigiani che attendessero a quegli studi o partecipassero a quelle credenze in cui egli aveva tanta fede (2). È noto come in quasi ogni sua menoma bisogna consultasse questo o quell'altro astrologo (3), tanto che lui fuggente dinanzi alle armi vittoriose di Luigi XII scherniva poi amaramente un poeta gallofilo, Giovan Giorgio Alione, con quel suo:

Ny vault plus alleguer
n'astrologuer (4),

---

(1) *Mem. e docum. per la st. dell'Un. di Pavia*, l. c.

(2) Si possono, ad es., ricordare quel Gabriele Pirovano che vedemmo già essere de' contraddittori del Pico, e Ambrogio Gripho o Griffi, da non confondersi con Ambrogio Varese da Rosate di cui dirò ora qualcosa. Non saprei ora risolvere la questione se debba identificarsi piuttosto con l'uno che con l'altro quell'Ambrogio Griffi da Rosate, che, secondo il Motta, in *Bibliofilo*, t. vii, sarebbe stato chiamato nel 1465 in Ungheria per curarvi Benedetto de Turvis (io crederei piuttosto « de Turcis »), capo de' giennizzeri (?) di Mattia Corvino.

(3) Esempi noti in Senarega, *Commentarii de rebus genuens.*, in Muratori, *R. I. S.*, l. xxiv, pp. 518 e 524, e in Benedetti, *Il fatto d'arme del Tarro*, in Eccard, *Corpus hist. medii aevi*, t. ii, p. 1623.

(4) *Poesie francesi*, p. 75, Milano, Daelli, 1865.

e ricordavagli più tardi certa predizione astrologica che gli aveva promesso che sarebbe entrato in Asti, osservando malignamente che vi passò difatto per andare prigione in Francia (1). E l'Alione era ben informato in proposito, perchè in un altro passo accenna per nome all'astrologo sopra ogni altro favorito dal Moro, Ambrogio Varese da Rosate (2), del quale è noto come fosse figlio di Bartolomeo, medico anch'egli e decurione nella sua patria; come insegnasse lungamente a Milano e Pavia; come fosse fatto senatore del consiglio segreto, feudatario di Rosate e Corticella, cittadino di Novara e, vuolsi, anche conte; come guarisse di malattia disperata lo Sforza, e come più tardi fosse accarezzato anche da Massimiliano, il figlio di Lodovico che regnò, dopo la cacciata de' francesi, al tempo della lega santa (3). Costui — che possiamo aggiungere essere pure stato mandato dal suo signore addì 17 settembre 1494 per curare in Asti Carlo VIII, ammalato, com'egli riconobbe, di vaiuolo (4) — era consultato in principal modo dal Moro: Marin Sanudo, il celebre diarista veneziano, racconta infatti che nel gennaio 1497 « il ducha scrisse che li trecento homeni d'arme (*veneziani*) doveano andar in suo aiuto, zonti che fosseno a Lodi, che non passasseno Adda, perchè per punto de astrologia del suo maestro Ambrosio de Rosato voleva passasseno (5) » e che nel marzo 1498 « a dì 17, sabato, a hore 17, el ducha de Milam era entrato in Zenoa, la quale hora have dal suo maistro Ambrosio de

---

(1) Mi si permetta di rimandare per le allusioni dell'Alione all'astrologia del Moro al mio lavoro *Francesismo e Antifrancesismo in due poeti del quattrocento,* p. 33-35, « Rassegna Emiliana », Modena, 1888.

(2) « Astrologuer fist son maitre Ambrose », l. c.

(3) Vedi intorno al Rosate, CORTE, *Notizie de' medici, milanesi,* colle aggiunte del COTTA, p. 263 e segg.; SASSI, *Hist. typ. litt. med.,* passim., e specialmente p. 499; ARGELATI, *Bibl. script. med.,* t. II, parte I, p. 1572; PARODI, *Syllabus,* rifatto dal GIANURINI, Ms. nella Biblioteca Universitaria di Pavia, *ad nomen;* TIRABOSCHI, t. VI, parte II, p. 626-628; MUONI, *Notizie di Binasco,* dov'è la lettera (ad Andrea del Borgo) dell'8 luglio 1513 riguardante certa concessione del canale della Martesana. L'atto di questa concessione, con cui si permette al Rosate di trarre sei once d'acqua di detto Naviglio pel Retorto, è del 14 gennaio 1493 e si trova nell'Archivio di Stato di Milano: *Autografi*: *Medici*: *ad nomen.* Ne ho copia e potrei qui inserirla, ma essendo già segnalata, tralascio, anche perchè possa pubblicare ancora qualcosa il sig. Emilio Motta che si occupa dell'astrologia a Milano.

(4) SANUDO, *La spedizione di Carlo* VIII, p. 88.

(5) *Diarii,* t. I, p. 475.

Rosato, dal consejo dil qual mai non si parte (1) ». E al Rosate si riferisce pure molto probabilmente il seguente documento inedito che farebbe degno riscontro a quello innanzi inserito, mostrandocelo l'uno in relazione col papa e l'altro coll'imperatore (2):

1499
Mediolani 23 maij.

AUGUSTINO TOMENTIO.

Poichè a la Cesarea Maestà non è dispiaciuto quello li significassimo esserne dicto dal nostro astrologo supra le presente occorrentie de sua M.[tà], l'havemo de novo ricercato supra quelle cose et epso ne ha posto in scripto quello che vederay per lo incluso exemplo, quale ti mandamo a ciò glilo faci vedere cun piacere suo, cun dirli che a nuy he in molte cose pronosticato el vero et che pregamo N. S. Dio li facia succedere el medesmo a ley. Et benchè sua M.[tà] non li presti più fede che la facia, non doverà però dispiacerli intendere ch'el dica bene de ley.

A M. Petro da Trieste ne havemo dato un altro exemplo per mandarglielo.

Un solo momento di dubbio ebbe il Moro e fu quando, alla venuta de' Francesi, il Rosate e gli altri suoi astrologi gli predissero « ch'egli avrebbe al principio avuta la mala sorte, ma alla fine salito e' sarebbe in fortona maggiore ». Il povero principe rispose allora che « le predette avverse cose credeva, perchè le provava, ma che non sapeva poi se ad esse sarebbero succedute le prospere » (3). E difatto perdè in pochi giorni lo Stato e, fuggendo oltr'alpe, dovette consolarsi facendo scrivere sulla croce di Coira il famoso motto suggerito da Marsilio da Bologna a suo fratello Galeazzo Maria: VIR SAPIENS DOMINABITUR ASTRIS (4).

(1) *Eidem*, t. I, p. 910.

(2) Nell'Archivio di Stato di Milano: *Astrologi*.

(3) DOMENICO PINO, *Storia genuina del Cenacolo insigne dipinto da Leonardo da Vinci nel Refettorio de PP. Domenicani delle Grazie di Milano*, p. 107-109, Milano, Malatesta, 1797, citando l'*Historia del convento* suddetto (ms.) del P. Rovegnatino contemporaneo: « Prima quidem, vera credo, cum experiar; reliqua vero nescio an sint successura ». Secondo il medesimo Rovegnatino, il Rosate avrebbe poi abbandonato il Moro dopo la presa di Alessandria per parte dei Francesi.

(4) BURCKHARDT, t. II, p. 322.

IX.

Nella prima metà del Cinquecento l'astrologia continua a fiorire, ma poi varie ragioni ne affrettano il tramonto. Gli abusi ciarlataneschi fattine producono negli spiriti quel senso di disgusto di cui è massimo rappresentante l'Ariosto (1); la riscossa del sentimento religioso e la reazione cattolica lottano vigorosamente contro quella che di nuovo è considerata come superstizione pericolosa alla Chiesa. Dopo Paolo III, i papi non la favoriscono nè proteggono più; dopo Catterina de' Medici l'astrologo viene a poco a poco ad identificarsi col buffone. D'altra parte la filosofia procede nel suo cammino; dal rinnovato aristotelismo esce, pur combattendolo in più d'un punto, lo sperimentalismo. Prima Pomponazzi nega l'immortalità dell'anima e Cardano manifesta arditi pensamenti; poi Telesio forma un'idea della natura meno disforme dalla verità scientifica moderna, e Campanella, in quel rigoglio di panteismo sorgente da ogni parte, getta le basi d'una nuova idealità (2). Finalmente nei ducentocinquant'anni circa dal rogo di Firenze che consumò le carni di Cecco d'Ascoli al martirio glorioso di Campo di Fiori la trasformazione è interamente compiuta. L'astrologia ha ceduto il campo alla scienza vera del cosmo cui appunto, per disgiungerla da un passato necessario, ma omai ritenuto inonorevole, si dà allora esclusivamente il nome di astronomia ». Fra pochi anni Galileo adoprerà il telescopio e le stelle non annuncieranno più rivolgimenti di popoli o repentine fortune di principi, ma daranno fama immortale a Newton, ad Herschell, ad Arago, a Laplace.

Bra, 1° maggio 1889.

FERDINANDO GABOTTO.

---

(1) L'ARIOSTO l'aveva probabilmente personalmente con qualche astrologo della Corte Ferrarese, che tale parmi si possa intravedere sotto il nome dell'ALFEO, astrologo di Carlomagno, di cui dice malissimo nell'*Orlando Furioso*, XVIII, 174.

(2) Vedere pel Campanella l'ottimo lavoro di GIUSEPPE TAROZZI, *Le poesie di Tommaso Campanella*, « La Letteratura », Torino, 1887.

QUESTIONI DEL GIORNO

ROSMINIANISMO E POSITIVISMO

La polemica in cose filosofiche è quasi impossibile che raggiunga alcun effetto utile, se chi l'accetta non informi l'animo alla massima schiettezza e sincerità, non si spogli di qualsiasi suscettibilità individuale e di scuola, e amorevolmente si sforzi di collocarsi nelle condizioni morali ed intellettuali della scuola avversaria, non lasciandosi rimuovere dal pensiero della mèta, sia per allusioni personali o vivacità di frasi, sia per tutti quei nonnulla inconcludenti, che se valgono a destare un sorriso di compiacenza in coloro che già aderiscono a certe idee, nulla valgono su coloro che le desiderano rischiarate. È per questo mio proposito nella polemica filosofica, che devo sorvolare su tante e tante cose nell'articolo del sig. Nessuno, pubblicato il 1º giugno nella rivista « Il Rosmini » di Milano, in risposta al mio: *La Chiesa cattolica e il Rosminianismo*, comparso qui nel mese decorso (fasc. di maggio, p. 302).

Il signor Nessuno, ad esempio, riporta il seguente brano del mio scritto: « Pel positivismo la filosofia del Rosmini ha un'importanza storica trascesa dal moto della coltura. Nell'attuale ambiente della cultura scientifica noi non crediamo che vi possa esser posto per la metafisica rosminiana. La dottrina dell'Evoluzione ha cambiato la topotesia di tutte le questioni metafisiche, ha rimutato le basi e l'indirizzo del sapere filosofico. Il primo filosofico non è più nella coscienza, presa a sè, che si determina, e l'*origine delle nostre idee* studiate nella coscienza, non è più la chiave di volta dell'edifizio del pensiero. La gnoseologia s'è trasformata in gnoseogenia, e la gnoseogenia è diventata un capitolo della biogenia. L'anima non è più osservando noi stessi che si studia: il metodo introspettivo è appena una parte del metodo psicologico. Non è possibile psicologia senza psicogenesi, e la psicogenesi è indivisibile dalla biogenesi. Gnoseogenesi, psicogenesi e biogenesi sono indivisibili » (p. 307). — E il signor Nessuno si domanda: che differenza passa tra il suono di queste parole e il miagolìo de' gatti che vanno in amore? Ebbene, io non rispondo nulla su ciò al signor Nessuno. Avevo già detto nel mio articolo che la scuola del Rosmini non aveva fatto nulla per intendere il maestro: ora dovrei aggiungere che essa non ha fatto nulla neanche per intendere le altre scuole. Quel luogo della mia *Questione Rosminiana* è molto chiaro, sel sappia il signor Nessuno; è là tutta la sintesi del modo come oggi in questa filosofia internazionale che è la filosofia scientifica, è posto il problema della conoscenza. Trovarlo oscuro significa esser fuori del movimento della coltura;

dire che è miagolio di gatti è una frase inverecouda e niente altro. E sì che i Rosminiani hanno anch'essi nel loro seno un evoluzionista nel campo della Geologia, il prof. Stoppani! Oh! perchè non farsi dire da lui qualche cosa? Già, è più comodo sbrigarsi con la frase « miagolio di gatti ». Ma avete voi pensato che quello che chiamate miagolìo di gatti, solo in Italia, ha quattro Riviste: la *Rivista di Filosofia scientifica, La Rassegna Critica, La Rinascenza,* il *Cuore e Critica,* e che nessuna è sussidiata dal Governo? Voi invece, i grandi scrittori della conciliazione del trono con l'altare, voi, signor Nessuno, avete uno straccio di Rivista, senza neanche in copertina il nome d'un direttore. A che poi propalare di aver combattuto il Morselli, il Sergi, il D'Ercole, il Mariano, e dolervi con burbanza di non avere avuto risposta, se date prova di tanta poca serietà scientifica? Sfido io a rispondervi.

Ma, io l'ho detto, nella polemica filosofica bisogna sorvolare su tante cose. E se non fosse per questo, potremmo lasciar passare questo luogo dell'articolo del signor Nessuno? « Kant trova nel soggetto non solo la potenza o facoltà di conoscere, ma tutto il conoscibile addirittura: fa una stessa cosa del conoscibile e del conoscente ». No, questo non potrebbe passare, caro signor Nessuno. Ciò che voi dite Kant, si chiama invece Fichte. Domandatene al prof. Carlo Cantoni, che ha avuto di recente premiata un'opera sul Kant dai Lincei. Come scuola filosofica voi dunque non avete studiato neppur Kant da cui esce il Rosmini. A che farvene torto? Non avete voi invece studiato i grandi misteri della conciliazione dello Stato e della Chiesa?

Il signor Nessuno riporta nel seguente modo un'altro brano del mio articolo precedente (pag. 304): « L'Ente ideale del *Nuovo Saggio* è Dio stesso nella sua intelligibilità... (I puntini sono del signor Nessuno). Quando la filosofia pone il suo processo, sia pure processo nel divino, come superiore a tutto, l'autorità di una data Chiesa è scossa ne' credenti. Perchè se ne' fondamenti stessi del conoscere lo spirito toglie direttamente sua forza da Dio; se da Lui è promosso e guidato; se per un tal fatto torna pur necessario che finito e infinito, uomo e Dio, si trovino in intima costante naturale unione, la Chiesa che dice di rappresentare essa sola l'unione degli uomini con Dio, ch'essa sola ha l'ufficio di guidarli nell'ordine del pensiero e dell'azione, la Chiesa che ci sta a fare? » E il signor Nessuno, che mette i puntini quando piacciono a lui, continua così: « Il Rosmini ha scritto un'opera per dimostrare contro Gioberti che l'essere ideale non è Dio. E il Gioberti ha scritto tre grossi volumi contro il Rosmini appunto per questo che diceva che l'essere ideale non è Dio. Ad onta di tutto questo, ad onta che il Rosmini in tutte le sue opere affermi e dimostri che l'essere ideale non è Dio, tutti i suoi avversari, Gesuiti e non Gesuiti, badano a dire e ripetere che l'essere ideale è Dio. Come l'idea non è la cosa, come p. es. l'idea del pane non è pane e non potrebbe sfamarsi chi non avesse altro che l'idea del pane, così l'uomo non può trovar la sua felicità nella *mera idea* dell'Ente divino, ma in Dio. Invano la Chiesa parlerebbe agli uomini di Dio, se non fossero le umane menti illuminate dall'essere ideale divino. Son dunque sognati tutti i pericoli per la Chiesa che dice il sig. De Dominicis, e se li sogna, perchè

si sogna che la Chiesa sia una schiera di furbi che gabbano il mondo col soprannaturale. Ma fossero anche veri i pericoli che lui vede per la Chiesa, non sa che l'*adducere inconveniens non est solvere argumentum?* Bisogna vedere se oggetto naturale dell'intelligenza è l'essere ideale, se è, *congaude veritati* caschi il mondo! ».

Ma, mio caro signor Nessuno, perchè mi avete messo quei puntini lì? Se voi non li mettevate avreste fatto capire che anch'io sapeva che c'è differenza tra Gioberti e Rosmini, e che i pericoli della Chiesa non sono nè superficiali nè insulsi, come voi li credete. Eccovi la citazione come doveva esser fatta. « Ma non è solo il Criticismo che resta a fondamento del rosminianismo che insospettisce la Chiesa. L'*Ente ideale* del *Nuovo Saggio* la cui intuizione ci fa *intelligenti*, questo Ente che ci fa *uomini* intuendolo e *naturalmente* intuendolo, questo Ente è Dio stesso *nella sua intelligibilità.* La coscienza, secondo Rosmini, non saprà codesto *che nel suo processo*; ma ciò che importa? La differenza tra Gioberti e Rosmini è tutta qui: l'Ente giobertiano è l'assoluto concreto, l'Ente rosminiano é l'assoluto astratto indeterminato; ma per l'uno e per l'altro filosofo è Dio; è Dio che si fa nella scienza e nella conoscenza. Ora, altro è che si creda che gli uomini tutti son creati da Dio, altro è che si ammetta che la coscienza, anche in quelli che non credono in Dio, sia opera diretta di Dio. Questa larghezza non può piacere alla Chiesa, perchè in siffatta situazione l'ufficio di una particolare fede religiosa diventa secondario, accessorio, estrinseco. Con tali speculazioni si ha, è vero, un principio di religiosità superiore a tutte le religioni; ma ciò non sarà mai nè incoraggiato nè predicato da veruna religione positiva. Una religione positiva sussiste potente finchè il concetto filosofico le è subordinato, e fino a quando l'intuizione che essa dà del Mondo, dell'Uomo e della Società, è considerata come la massima intuizione che si possa raggiungere. Quando la filosofia pone il suo processo, sia pure processo nel divino, come superiore a tutto, l'autorità di una data Chiesa è scossa nei credenti. Perchè, se nei fondamenti stessi del conoscere lo spirito toglie direttamente sua forza da Dio; se da lui è promosso e guidato; se per un tal fatto torna pur necessario che finito ed infinito, uomo e Dio si trovino in intima costante naturale unione, la Chiesa che dice di rappresentare essa sola l'unione degli uomini con Dio, che essa sola ha l'ufficio di guidarli nell'ordine del pensiero e dell'azione, la Chiesa che ci sta più a fare? Volendo fare qualche cosa dovrebbe fabbricare filosofi rosminiani. Ma una religione che diventa filosofia apre le porte alla discussione e si disorganizza, e col rosminianismo si disorganizzerebbe meglio che con qualsiasi altra filosofia. La tendenza del rosminianismo all'idealismo assoluto è stata già notata: tutta la Teosofia del Rosmini lo prova luminosamente. Ma l'idealismo assoluto assimila al pensiero e fonde nel pensiero il contenuto delle religioni; per esso le religioni son simboli non cose, son forme approssimative del vero non il vero. Ora la Chiesa si crede di essere essa la verità; e se condanna alcune proposizioni del Rosmini e non ne predilige il sistema, essa non solo è nel suo diritto, ma, come istituzione storica, fa il suo dovere. Non sa forse la Chiesa che l'idealismo assoluto in Germania ha portato il maggior colpo nelle

classi colte alla compage dello stesso protestantismo? » Che differenza vi è tra questo brano e quello citato da voi? Certo, se voi non facevate la citazione a modo vostro, non potevate scrivere la pagina efficace che avete scritta. Ad ogni modo di quella pagina mi piace il coraggio; ma perchè non sottoscrivere l'articolo? Caschi il mondo! è bello, ma se ci fosse la firma di Stoppani, di Bonomelli, di uno dei tanti dotti e valorosi cultori del Rosminianismo; ma quando si dice *caschi il mondo* e ci si firma Nessuno, si dice: vorrei difendere *l'ente ideale* del mio cuore, ma non voglio correre a compromettermi: *l'ente ideale* sì, ma senza timore di scomuniche o di rabbuffi dell'Arcivescovo o del Papa. La frase *caschi il mondo* è bella, è degna di Bruno; ma quel Nessuno in fondo all'articolo mi ha l'aria che sotto di Nessuno si celi qualche cosa come un aspirante contemporaneamente ad un posticino al Senato e ad un cappello cardinalizio. Mi sbaglio forse?

Eppure, la polemica filosofica non ha speranza di successo senza prescindere da tutte queste cose. Il signor Nessuno ci dice anche: « Chi avrebbe creduto che ai moderni inquisitori si sarebbe unito anche un professore della regia Università di Pavia? Egli d'accordo coi Gesuiti bada a dire che è la Chiesa quella che ha condannato Rosmini ». D'accordo coi Gesuiti?! — Ecco quello che noi vi abbiamo detto. Vi abbiamo detto: perchè pigliarvela tanto coi Gesuiti che trovano il panteismo in Rosmini, se essi ora ripetono quello che era già stato dimostrato dal pensiero liberale e civile del nostro paese e che torna tutto ad onore del Rosmini? Questo vi abbiamo detto noi. Dov'è il nostro accordo coi Gesuiti? Non è poi la Chiesa, o caro romantico signor Nessuno, che ha condannato Rosmini? Chi dunque l'ha condannato? Già, voi lo ripetete cento volte, per voi l'Inquisizione non è la Chiesa. Ma siete ameno, signor Nessuno! Dire che l'Inquisizione non è la Chiesa è come dire che la polizia non è lo Stato. L'Inquisizione è proprio la polizia di quell'organizzazione che è la Chiesa, ed è tanto essenziale ad essa, quanto la polizia allo Stato: è nè più nè meno che la sua funzione di difesa, il suo istinto di conservazione. Ma anche su questo noi dobbiamo sorvolare; e su quante altre cose dobbiamo sorvolare! Figurarsi che il signor Nessuno ci dice che essi han fatta l'Italia e che noi siamo preti spretati o frati sfratati, che vogliamo disfarla! Siete proprio sicuro che Mazzini, Garibaldi, Vittorio Emanuele e le falangi della camicia rossa fossero rosminiani? Quanto poi al mio carattere sacerdotale, interrogatene il preclaro rosminiano, prof. Pagano Paganini, mio amato maestro nell'Università di Pisa, ove studiai giovanetto. Ma già tutte queste cose non fanno e non ficcano. Ammesso anche che fossimo frati sfratati o preti spretati, voi dovreste rallegrarvene e prendere coraggio per la coerenza razionale cui v'invitiamo. Che se più della coerenza vi piace di essere incoerenti e di comediare in seno al cattolicismo storico, voi dovreste anche in questo caso esserci grati per avervi resa meno aspra la concorrenza nelle ostie della santa messa. E tutto ciò sia detto, signor Nessuno, a voi solo e non a tutti i Rosminiani. La grande maggioranza dei Rosminiani, come appare da altro articolo pubblicato a Crema, se ancor non ha afferrato il mio pensiero, dà segno colla sua calma che potrà afferrarlo; e noi discutiamo con loro come con persone

che si stimano e si pregiano, e speriamo che non si lascino trascinare dalla stizza come fa il signor Nessuno. Sappiamo che vi ha tra i Rosminiani menti elette e cuori generosi; sappiamo che tanti bravi sacerdoti sospesi *a divinis*, lottano con la fame per la loro coscienza filosofica. Parliamo ad essi noi, ed è impossibile che a costoro, prèsto o tardi, il nostro pensiero non riesca chiaro e che ci gabellino per amici del vescovo di Pavia, che io conosco quanto il prof. Stoppani di Milano o il filosofo Nessuno della Rivista « Il Rosmini » che spesso fa in prima pagina la *réclame* alle opere di Antonio Stoppani, gran conciliatore di cose inconciliabili innanzi al secolo, e nell'ultima ricorda quelle di Antonio Rosmini.

II.

Entriamo in argomento.

Nella mia *Questione Rosminiana* affermai tre cose:

Primo. La Chiesa cattolica, considerata nella sua logica storica e nell'organizzazione sua, è inaffiatabile col Rosminianismo.

Secondo. Benchè il Positivismo non abbia nulla da vedere nella metafisica rosminiana, come quella che rappresenta un momento dell'evoluzione e dissoluzione dell'idea metafisica nel XIX secolo, pure il Positivismo avrebbe visto con piacere che i Rosminiani, respinti dalla Chiesa, avessero costituita una loro propria Chiesa.

Terzo. I Rosminiani han torto di scandalizzarsi del Panteismo di Rosmini. Il panteismo di Rosmini, prima che dalla Chiesa, era stato dimostrato dal pensiero liberale e civile del nostro paese, e torna tutto ad onore del Rosmini.

III.

Quanto all'inconciliabilità della Chiesa cattolica col Rosminianismo, essa è fuori dubbio. Allorchè io pubblicavo la *Questione Rosminiana* non era apparsa la lettera del papa del 1° giugno 1889. Dopo quella lettera qualsiasi discussione, nell'ambito cattolico, circa il decreto che condannava il Rosmini, non ha più senso per chi si rispetta. Ma non basta. I Rosminiani si devono persuadere che il Papa ha perfettamente ragione: la logica cattolica è proprio quella di Leone XIII, e non la loro. Il grande equivoco della scuola di Rosmini è questo. I Rosminiani ragionano sulla Chiesa, come reale istituzione, con le idee spessissimo oscillanti e contraddittorie che il Rosmini, alto pensatore, s'era formato della Chiesa, e credono di essere nella Chiesa reale, mentre non sono che in talune idee del loro maestro. È proprio tutto qui l'equivoco. Se vonno essere nella Chiesa reale viva, devono lasciare le loro idealità rosminiane: se vonno conservare le loro idealità rosminiane, devono uscire dalla Chiesa reale e fare con quelle idealità una nuova Chiesa. Fondando con quelle idealità una nuova Chiesa, essi onorerebbero Rosmini e

sè stessi: sbraitando nel seno del Cattolicismo storico, come fanno, corrono il rischio di far dire che il dibattito rosminiano fu ed è clamorosa e scipita commedia.

Ho detto che il Papa ha ragione, e il dimostrarlo mi costa ben poco. La dottrina del Rosmini, come quella che, spoglia dagli involucri chiesastici e dalle contraddizioni, si risolve in una forma d'idealismo assoluto, tende, per sua necessità, a fondere il sovrannaturale nel naturale, il sovraintelligibile nell'intelligibile, il simbolo religioso nel pensiero. E a chiarire sensatamente codesto non occorre aprire le opere del Rosmini; ce ne dicono abbastanza i Rosminiani. Rivolgendosi a me il signor Nessuno scrive: « Non vi accorgete che sarebbe un sentenziare, un discutere sulla natura del soprannaturale anche il deliberare che è indiscutibile, inaccessibile all'intelletto? Non capite, che è contraddizione il dichiarare inaccessibile all'intelletto una qualche cosa? Ciò che è inaccessibile all'intelletto non può essere chiamato tale se non a pena di contraddirsi ». Ma che! Anzi! Io capisco perfettamente codesto: io dico che questa deve essere la vostra dottrina, altrimenti non sareste idealisti, non mirereste a portare nel pensiero il fondamento della Chiesa e non sareste combattuti dalla Chiesa. *Contra factum non valet argumentum.* Il signor Nessuno aggiunge tosto: « Sappiamo che i Gesuiti hanno orrore del soprannaturale *peggio che se fosse il bubbone di un appestato,* perchè non capiscono niente ».

Ah! sì. Eppure, quelli che voi chiamate i Gesuiti sono la Chiesa. La Chiesa è proprio codesto: è il soprannaturale che non può essere afferrato dalla ragione e che la lascia in distanza: in questa impossibilità d'afferrarlo è tutta la ragione dell'esistenza storico-sociale della Chiesa cattolica. Se fosse altrimenti il Cattolicismo non si ridurrebbe ad altro che ad una specie di Protestantismo, non alla Lutero col libero esame di tutti, ma de' filosofi. Disgraziatamente però la Chiesa non si sente di rassegnarsi a morire per mano de' filosofi, neppure per le sacre mani de' filosofi rosminiani. Siamo giusti. Il Cristianesimo ha avuto, è vero, nella sua storia, pensatori che ebbero su per giù i vostri slanci, ma le visioni e gli ardimenti dei singoli pensatori, anche cristiani, non sono la Chiesa. Ripetiamolo: voi vi credete d'essere la Chiesa, e per contrario pensate la Chiesa reale secondo il sistema filosofico del Rosmini; ma il vostro pensiero della Chiesa, in sostanza, è tutt'altro della Chiesa vivente. I Rosminiani ci dicono della Chiesa cattolica: « Quelli che hanno ricevuto il sacramento dell'ordine (sacerdoti) hanno il potere nella Chiesa di esercitare certe funzioni, di amministrare certi sacramenti e soprattutto di consacrare il pane e il vino, ma ciò non deferisce ad essi una cognizione *speciale* delle verità rivelate, anzi non ripugna niente affatto il pensare che nel volgo de' fedeli ci sia chi di queste ha una cognizione meglio larga e profonda. E basti nominare per tutti S. Caterina da Siena, che certamente delle celesti cose era meglio edotta che non fossero i papi, i vescovi e i cardinali del suo tempo. E se un vincolo più stretto hanno i sacerdoti col soprannaturale in forza del carattere sacerdotale, che dal ceto de' fedeli li distingue, non era sacerdote Antonio Rosmini? Anzi, non è fondatore di un ordine religioso? Non è noto nella Chiesa col titolo di *Pio Roveretano*

che gli danno persino i suoi avversari? » — Come negarlo? Tutto codesto nel senso che gli dà il signor Nessuno, ricorda teoriche rosminiane, tutto codesto è rosminianismo. C'è un guaio però. Perchè questo rosminianismo fosse la vivente Chiesa cattolica, perchè la logica rosminiana fosse la logica della Chiesa, dovrebbe tutto ciò essere accettato dalla Chiesa cattolica e nel senso che si dà a tali cose dai Rosminiani. Non ripugna che S. Caterina ne sappia più de' papi, de' vescovi e de' cardinali; non ripugna che di cose soprannaturali il signor Nessuno se n'intenda più di vescovi, cardinali, papi e di tutti i santi del Paradiso: ma di questo più, *nel caso pratico* e su questa povera terra, chi dovrà essere giudice, il filosofo rosminiano o il Papa? Se il filosofo rosminiano, il filosofo che l'afferma, affermandolo è fuori del Cattolicismo, proprio come ci sono ora tutti i Rosminiani; se il Papa, il filosofo rosminiano non può essere nel Cattolicismo, malgrado la sua enciclopedia soprannaturale, che obbedendo al Papa e sottostando ai placiti del Papa. Rosmini ha fondato un ordine religioso! Lo sappiamo; ma con l'approvazione del Papa. Ecco: il vostro ragionamento, che credete strettamente cattolico, è un ragionamento che sa di presbiteriano. La Chiesa, secondo voi, non dovrebbe che ordinare sacerdoti, e forse soltanto sacerdoti Rosminiani, senza prendersi cura d'altro: per voi la Chiesa sta nel sacerdote; ma per la Chiesa invece il sacerdote non è che una molecola della Chiesa, che dalla Chiesa stessa prende impulso e direzione. Avete capito? Vedete un po' che distanza enorme vi separa dalla Chiesa cattolica, voi che credete d'essere la Chiesa cattolica! (1).

Via, voi non siete cattolici; voi siete col vostro pensiero. Nè noi vi disapproviamo per questo. Anzi. Ottima cosa è lo stare col proprio pensiero; ma, perchè non dirlo e disseminare invece nella coscienza del paese equivoci petulanti ed infecondi? perchè non avere il coraggio di esprimere con nettezza la propria persuasione in atti coerenti e suscettibili di conseguenze civili, che possano onorare voi e la santa figura del Rosmini?

Una scuola filosofica non fa nulla che erri in questa o quella teoria. È destino del pensiero filosofico che non possa camminare altrimenti, e noi positivisti lo sappiamo e non siamo per nulla dommatici. Ma che una scuola erri è un conto; che una scuola dia esempio d'incoerente doppiezza, è poi una vera miseria. Voi dite: la Chiesa non sono i Gesuiti: e il papa dice anche lui codesto: lo diciamo anche noi per farvi piacere. Ma se poi quello che dicono i Gesuiti, i quali non sono gli zucconi che voi allegramente vi figurate, lo dicesse il papa, come nel caso nostro, il vostro giudizio è una manifesta ribellione. Vedete! voi, che vi dite cattolici, scrivete questo al nostro indirizzo: « Voi coi Gesuiti, che chiamate la Chiesa, ci sbarrate il passo, ma se ci sarà dato, con l'aiuto di Dio, di rompere i ceppi del Papa, tanto che possa mostrarsi al mondo, non più nella sedia gestatoria e tra i flabelli, ma ritto sulle sue gambe, o, al più, con in mano il cavallo di S. Francesco, che

(1) A togliere ogni equivoco, tanto pel sig. Nessuno, quanto per noi, è venuto di questi ultimissimi giorni il decreto dell'Inquisizione del SS. Uffizio, che pone all'indice precisamente il periodico milanese « Il Rosmini »! E. M.

felicità! che gioia! che feste! altro che quelle del Quarantotto! Che si richiede po' poi? Che il Papa cessi di fare il pretendente ». E sta bene. Ma di chi è prigioniero il Papa? « Egli, continua il signor Nessuno, è schiavo, e i suoi carcerieri non sono i soldati del re d'Italia, ma i padri della venerabile compagnia di Gesù ». Ora, io domando: è un parlare da cattolici codesto? Qui siamo in perfetta anarchia religiosa. — Il Papa dice di essere prigioniero; i Rosminiani lo dicono schiavo: il Papa si dice prigioniero dei soldati della nazione italiana, che il re comanda; i Rosminiani lo dicono schiavo della compagnia di Gesù: il Papa lotta come crede; i Rosminiani gli vonno mettere in mano il cavallo di S. Francesco, e certamente per noi. Il Papa farà ragione di questi giudizi per la sua parte. Noi notiamo questo: i Rosminiani consigliano al Papa di non essere pretendente, perchè possano essi essere i pretendenti alla tiara, e ciò per regalarci, che sublime regalo!, *la filosofia nazionale*: essi non vonno formarsi una Chiesa, ci sono troppe beghe, ne vorrebbero una bella e fatta, molto estesa e comoda. Quel benedetto bastone o cavallo di S. Francesco che sia, ci dice poi troppo chiaro che sarebbe il loro liberalismo! Via, signor Nessuno, quel bastone è un po' troppo! Vi lagnate perchè vi sbarriamo il passo combattendo il vostro ibridismo liberalesco, e ci mostrate un Papa col bastone di S. Francesco per noi. Ah! no, meglio la sedia gestatoria coi flabelli, coi Gesuiti! Siate giusti, non foss'altro che per la sicurezza delle nostre spalle, dobbiamo pensare così. Il signor Nessuno vorrebbe essere il liberale del bastone in mano al Papa! Non c'è male, per Dio! e tutto questo ce lo viene a dire proprio perchè noi gli si dia una mano per liberare la Chiesa dai Gesuiti! Signor Nessuno, *rebus sic stantibus*, noi siamo amici dei Gesuiti!

III.

Ma lasciamo da banda questo acattolico del signor Nessuno, che vorrebbe esser Papa per bastonarci, e parliamo un po' coi buoni, miti, dotti e valorosi Rosminiani.

La cosa è chiara. I Rosminiani, malgrado il loro carattere sacerdotale, se sacerdoti, malgrado la loro fede, se laici, non sono nella Chiesa cattolica più di quello che ci siamo noi altri. Ripetiamolo a sazietà: i Rosminiani si credono nella Chiesa, perchè pensano secondo l'idea della Chiesa che, fra mezzo a molte contraddizioni, discende dal sistema di Antonio Rosmini. Ma l'idea della Chiesa di Antonio Rosmini può diventare una Chiesa, se essi se la fanno, ma non è la Chiesa cattolica. La lettera del Papa del 1° giugno ha terminato ogni discussione avvocatesca, curialesca, pettegola su la condanna del Rosmini. È inutile continuare a strombazzare che manca questa o quella firma al decreto di condanna. Il Rosminianismo è ormai condannato. E il Papa ha aggiunto, nella lettera precitata, un periodo, che è un gran mònito ai Rosminiani e a tutti coloro che vonno fare a nome suo l'alta filosofia religiosa e politica della Chiesa; periodo che, tradotto in profana prosa, suona così: « la Chiesa son io e la governo io, se vi piace di stare con me! » Che resta più ai Rosminiani nel campo della discussione?

Resta un argomentuzzo insignificante, ed è questo. Se Leone XIII ha condannato il sistema rosminiano (veramente sono state condannate come ereticali quaranta proposizioni, ma in questo il signor Nessuno largheggia con acume filosofico!), Pio VIII, Gregorio XVI, Pio IX ebbero ben diversa opinione del Rosmini e della dottrina rosminiana. E sia. Ma anche con codesto che cosa lealmente si conchiude? Lasciamo lì Pio VIII che c'entra poco poco: la cosa si riduce ad esaminare se vi ha contraddizione tra Gregorio XVI, Pio IX e Leone XIII. Ebbene, per stabilire la contraddizione fra i vari papi, primo è da fissare se il giudizio de' papi cadde su le stesse opere. Questo mi pare essenziale. Poi è da notare che una dottrina filosofica prende atteggiamenti diversi per le sue esplicazioni successive. I Rosminiani non devono pretendere che noi positivisti si tratti da cane il Papa solo perchè è Papa. Ora, domandiamoci: furono poi le stesse le condizioni circa la materialità del giudizio fra i vari papi? Erano conosciute da Pio IX le opere postume e anche tutte le opere pubblicate dal Rosmini? Questa è logica.

Ebbene, il curioso è questo: ch'è un rosminiano, il Paoli, che con sincerità mette le cose a posto per ciò che si riferisce alle lodi fatte da Gregorio XVI al Rosmini. Il Paoli, dopo aver riportato le argomentazioni del Trullet al Tribunale dell'Indice, con le quali questi faceva notare l'inciampo che quelle lodi ponevano alla condanna nel 1854 delle opere del Rosmini, aggiunge: « Non è per fermo che *l'insigne ed erudito* teologo (il Trullet — un rosminiano — a cui mi rimandano per persuadermi che Rosmini non è panteista, i rosminiani di Crema!) *non è per fermo che l'insigne ed erudito teologo credesse all'infallibilità del Papa anche quando si tratti di semplici lodi o favori* ». Dunque? E badate che vi era già stato il decreto di Gregorio XVI del 7 marzo 1843 col quale s'imponeva silenzio ad ambo le parti, rosminiani ed antirosminiani. Risulta dunque che un tal decreto non scioglieva in merito veruna questione: lo stesso Paoli, che è un rosminiano, lo confessa, e non trova che siffatto decreto fosse capace di stabilire contraddizione nel seno della Chiesa tra Gregorio XVI e Pio IX, in qualunque modo Pio IX avesse giudicato. E badate, è il segretario di Rosmini che giudica così.

Ma il giudizio del 3 luglio 1854, dicono i rosminiani, presieduto da Pio IX, fu favorevole al Rosmini! — Codesto lo scrive anche il Paoli; ma a che si risolve dinanzi alla storia oggettiva, e non dinanzi alla passione di scolari, un tal favore? Un giudizio prende suo carattere dalla sentenza che gli segue. Ora: si domandava alla santa Sede: 1° Che si riprovassero gli scritti degli accusatori di Rosmini. 2° Che si pubblicasse il decreto di licenziamento delle opere. Il Paoli scrive, che « quanto al riprovare gli scritti degli accusatori non se ne fece nulla.... » Avete capito? « Cosa più facile sarebbe stato il pubblicare il licenziamento delle opere..... Si credette *forse* mezzo più efficace per assopire la cosa e persuadere al silenzio gli accusatori, il lenimento indulgente di non pubblicarlo. Non fu però vero che se ne ottenesse il buon intento; che anzi gli avversari di Antonio Rosmini diventarono più baldanzosi e costrinsero a dar finalmente, dopo più di venti

anni, pubblicità al decreto ». Ma che dice questo decreto? Il Paoli stesso, il segretario del Rosmini, quando non erano sorte le attuali bizze curialesche, l'identificava a quello di Gregorio XVI: si licenziano le opere e s'impone silenzio ad ambo le parti; ecco tutto. Ma è qui che la logica dei Rosminiani ha fatto miracolo! Essi han lasciato di far suntini pe' licei per occuparsi di questo strepitoso argomento. Il *dimittantur!* il *dimittantur* è la gran questione del giorno! Che significa? Significa che le opere non sono proibite *e per ora*, e ciò perchè contemporaneamente è imposto silenzio ad ambo le parti. — Ma no, ma no, dicono i Rosminiani: il *dimittantur* vuol dire che ora e sempre, che su le opere esaminate e su tutte le opere possibili, che su le questioni sorte e su tutte le possibili questioni la Chiesa ha decretato.

Io mi diverto in codesti saturnali della logica, ma divertendomi non posso non dire: il Papa ha ragione. Leone XIII trovava aperta una questione non mai sciolta, aveva diritto di scioglierla e l'ha sciolta: egli non è in contraddizione co' suoi predecessori. Direte che la Chiesa e il papa Leone XIII si siano sbagliati? Ma pensar codesto e l'uscire dalla Chiesa è tutt'uno per la vostra coscienza. Oh! perchè non dircelo codesto, e non uscire? Voi non potete dirvi cattolici senza esserlo; al più al più potrete sperare di ridiventarlo quando verrà un Papa rosminiano. Questa è la situazione leale, schietta, sincera. Ritorna quindi con tutta la sua forza la mia tesi della *Questione Rosminiana*, e ritorna dopo aver dimostrato che in effetto i rosminiani son fuori della Chiesa. Noi scrivevamo: « Avremmo gradito che i tanti seguaci del Rosminianismo nel laicato e nel clero si fossero contenuti diversamente di fronte alla Chiesa. La Chiesa ha la sua logica e il cristianesimo liberale del Rosmini non può entrare nelle sue simpatie. E sta bene. Ma perchè non elevare questo sistema a fondamento di nuova religione con criteri più conformi alla vita del secolo? Le proteste nell'equivoco non hanno significato. Giacchè la Chiesa non accetta il vostro liberalismo filosofico e teologico, perchè non fate servire la santa figura del Rosmini a iniziare una nuova confessione religiosa? È così che un pensiero e un convincimento si affermano solenni dinanzi alla storia, e noi che non abbiamo interesse speculativo di sorta nel sistema rosminiano, ne avremmo visto uno pratico e altissimo in tal fatto. Le questioni della coscienza religiosa in Italia devono esser sciolte dalla stessa coscienza religiosa, e una Chiesa che, con basi nuove o rinnovellate, sorgesse come liberale e nazionale sotto l'azione del pensiero e della carità, che conservasse il simbolo per migliorarlo ed elevarlo nella sua natura, ecco un grande onore e una grande opera che i Rosminiani potevano rendere alla mente altissima di Antonio Rosmini e al loro paese. Ma essi a quanto pare preferiscono le questioni accademiche, e mentre non sanno energicamente affermare la profondità del loro convincimento filosofico con protesta generosa e grande, non sanno neanche sinceramente inchinarsi a quella Chiesa, cui vogliono appartenere e che non può simpatizzare con le loro dottrine ». (pag. 308).

IV.

Abbiamo detto che i Rosminiani a voler esser logici e pii devono escire dal Cattolicismo con vigoroso e schietto coraggio filosofico e con atti manifesti; salvo il caso che non intendano di sottomettersi al papa, e trasformare un soggetto, che potrebbe essere epico per la coscienza nazionale, in farsa insulsa. Ma anche in questo caso e pur dispiacenti dell'esito, avremmo il conforto d'aver concorso a sgombrare la coscienza nazionale da un equivoco irrazionale, multiforme e insidioso. Parla così il sentimento dentro di noi, e così scriviamo.

Questo pei Rosminiani. Torniamo ora un po' al sig. Nessuno.

Il sig. Nessuno mi dice che non è vero che in Rosmini vi ha due facce; il *credente sincero* e l'*altissimo metafisico*. Io devo pensare che il diniego del sig. Nessuno sia nato dalla parola *facce* usata da me. Come spiegarsi diversamente questa dichiarazione del sig. Nessuno? « No, se c'è stato uomo di una *faccia sola*, quegli è per fermo Antonio Rosmini. La mente di Rosmini, che adorava l'Eterno Vero, era quella stessa che lo speculava ». Ponendo mente che il corsivo della *faccia sola* è del sig. Nessuno, io devo proprio persuadermi che è stata le parola faccia e non altro che ha fatto scattare il suo *no* concitato. Ebbene; lasciamo la parola facce da parte! Non volete due facce? Sostituiamoci due impulsi, due direzioni, due..... quello che volete voi. Tanto siamo intesi ormai su la cosa. E la cosa poi è certa certa certa. La renderemo palpabile con le parole istesse del Rosmini riportate dal rosminiano Francesco Paoli, segretario del Rosmini, che scrisse del maestro con semplicità senofontea, onorando sè ed il maestro (*Vita di A. Rosmini*).

« Passeggiavamo, scrive il Paoli, un giorno del 1853 sulle ridenti sponde del Verbano e dicendomi lui (il Rosmini) che non aveva mai lavorato nessuno de' tanti suoi libri con piacere eguale a quello provato nello scrivere il primo dell'*Ontologia* (badi il lettore che nell'*Ontologia* siamo proprio nella parte più logicamente evidente del Panteismo rosminiano!), io ardii chiedergliene la cagione. Ed egli, con la sua solita bontà, mi rispose: Perchè in facendo quel lavoro io mi vedevo ad ogni tratto condotto a delle *inaspettate e sorprendenti conclusioni*. Ed io con forse troppa arditezza, ma della quale non mi posso pentire: — Come mai, soggiunsi, Ella si mise a scrivere un'opera di tal natura senza aver prima vedute almeno in ombra quelle conclusioni che ora mi dice riuscirle affatto nuove? Ripigliò egli: — Di una sola cosa, o mio caro, noi, *ragionando*, abbiamo bisogno; di osservare cioè che il ragionamento non falli. Quando il principio d'onde si parte sia vero, e l'argomentazione legittima, la conclusione non può mai essere altro che vera. E, se si possono *prevedere le prossime deduzioni*, le più remote restano del tutto incognite in fino a tanto che ad esse non ci siamo alquanto avvicinati con una lunga serie di ragionamenti logicamente retti, matematicamente evidenti. *Al principio io mi affido con illimitata fiducia*, perchè desso è

la verità; la mia vigilanza è tutta su la dirittura dell'argomentazione; ed ecco perchè, dopo una serie di queste, io mi trovo *inaspettatamente* in un cielo più sereno di verissime conclusioni » (p. 20).

Ora, è proprio questo che noi abbiamo chiamato la faccia metafisica, il lato metafisico della mente di A. Rosmini. Si potrebbe avere nella ragione più piena, più illimitata, più sincera fiducia? Metta ora il sig. Nessuno d'accordo queste parole del Rosmini, per trovare in lui una sola faccia, con quest'altro brano di sua lettera a Pietro Bertetti, riportato dallo stesso Paoli. « Potete voi stesso attestare quello che tante volte ho espresso in pubblico ed in privato sul mio *filiale* attaccamento *alla Santa Sede*, su la mia sommessione ed obbedienza ad ogni suo *desiderio e cenno*. Iddio m'è testimonio che non mento: non ho mai desiderato altro che la sana dottrina con l'edificazione del prossimo; e in conseguenza non ho mai avuto l'intenzione o la voglia di sostenere pertinacemente *le mie opinioni*, o il mio modo di esprimerle: ma, diffidando troppo giustamente di me stesso, le ho sempre sottomesse al giudizio dell'Apostolica sede, *pronto a cangiarle, ritrattarle, modificarle, esprimerle diversamente* come mi venisse insegnato da questa *sicura ed amata maestra*. Se talora ne' miei libri *dimostrai delle persuasioni forti*, quando ho creduto che ciò giovasse alla causa della verità, *esse cesserebbero subito di essere forti e anche di essere persuasioni per me*, ove la *legittima autorità parlasse in contrario*. Quando anche mi avvenisse quello che può avvenire all'uomo, limitato com'egli è, di non intendere la ragione di ciò che mi si prescrivesse, questo non mi cagionerebbe *la minima molestia* e non mi darebbe il *minimo ostacolo* a professare *la più piena e sincera obbedienza:* condannerei dunque il *giudizio mio proprio* e mi *abbraccerei* con tutto il contento a ciò che mi fosse insegnato, e farei ciò che mi fosse comandato » (ivi, p. 615). E badate che son parole di Rosmini! Si potrebbe esprimere più eloquentemente il nirvana della ragione ed essere più mistici di così? È egli possibile di non raffigurare due facce nella mente di Rosmini? due fiducie contraddittorie, l'una nella ragione, l'altra nella fede? Ed è proprio in mezzo a questa continua contraddizione che vive il Rosmini; è in mezzo a questa contraddizione che si formula il suo sistema e si delinea il suo panteismo.

V.

Ma che panteismo! Il mio sig. Nessuno della Rivista « Il Rosmini » di Milano nega non solo le due facce della mente del Rosmini e il suo panteismo, nega che in Rosmini ci sieno Kant, Fichte, Hegel. Il clamoroso quanto tempestoso mio contraddittore si esprime così: « Del resto anche senza prescindere dalla credenza, nel Rosmini non c'è solo Kant, Fichte, Hegel, ma tutti i filosofi da Pitagora, Parmenide, Platone giù giù fino al barone Pasquale Galluppi: perchè i grandi filosofi, tutti, qual più qual meno, hanno portato il loro contributo alla filosofia, ed il Rosmini ebbe accettato l'eredità di *tutti quanti*, ma col benefizio dell'inventario, e per quanto sopracarichi di debiti, non c'è stata eredità di filosofo grande di

cui l'attivo non superasse il passivo. Se dunque voi dicendo che in Rosmini v'è Kant, Fichte, Hegel avete inteso dire che egli ebbe accettato nella sua filosofia tutto quello che i filosofi ebbero escogitato di vero, noi accettiamo l'asserzione di Spaventa e vostra; ma se voi avete inteso di dire che nel sistema del Roveretano c'è quello che di riprovevole si contiene ne' filosofi, e specie in quelli di Allemagna nominati di sopra, noi respingiamo l'asserzione come una calunnia che ci fu accoccata dai Gesuiti. (Poveretto! il sig. Nessuno, per poter respirare, chiama Gesuiti la Chiesa!) Se voi avete detto la verità, perchè non la provate? E il mezzo è facile: animo! spifferate giù i filosofemi di Kant, di Fichte, Schelling, Hegel, ai quali il Rosmini ha fatto buon viso, cioè ebbe accolto nel suo sistema. Se il fatto sussiste, siccome *contra factum non valet argumentum* ci sarà impossibile di negarlo e la ragione rimarrà a voi) ». Non c'è che dire! Il sig. Nessuno è proprio persuaso che il Rosmini nella sua lotta incessante tra il pensiero e la fede non sia per nulla entrato nella storia gloriosa del panteismo. Lo confesso; il sig. Nessuno scrive con una persuasione ammirevole. Che s'abbia torto noi a vedere il panteismo in Rosmini a cominciare da quel Pasquale Galluppi di cui, a dire del sig. Nessuno, Rosmini si compiacque d'accettare l'eredità; a finire alla Chiesa che ripete dopo 50 anni quello che aveva dimostrato, e più volte, il pensiero liberale filosofico del nostro paese?

Facciamo ad intenderci o almeno facciamo che i lettori possano intendere qualche cosa in questa rancida quistione del panteismo di Rosmini, di cui ora solo i Rosminiani si accorgono perchè definitivamente sciolta dalla Chiesa a modo suo.

Prima di tutto, s'è per chiasso che il sig. Nessuno slancia la sfida di dimostrare il panteismo di Rosmini, è un conto; se la slancia perchè la questione sia meglio rischiarata, è un altro. Io devo escludere ch'egli voglia polemizzare per polemizzare. Ma ciò escluso domando al mio coraggioso contradditore: ha egli diritto di chiedere a me una dimostrazione del panteismo di Rosmini senza che la scuola rosminiana abbia prima data una risposta qualsiasi allo Spaventa, al Fiorentino, a Donato Jaia, che trattarono ampiamente un tale argomento? Non so, ma a me pare che una sfida si lanci a chi ripete un'accusa (i Rosminiani hanno paura del panteismo!) dopo aver risposto a chi prima luminosamente la propose e dimostrò. Che significa poi il dire: Spifferate i filosofemi di Kant, Fichte, Hegel, cui il Rosmini ha fatto buon viso! Via, sig. Nessuno, ciò sarà buon espediente polemico, ma ciò non è giusto. Sarebbe come dire: adducete le frasi di Fichte prese da Kant; le frasi di Aristotele prese da Platone, per stabilire la loro derivazione. Sarebbe come dire, dateci le formule identiche di Malebranche e di Spinoza per stabilire il loro comune panteismo. No, codesto non si può proprio pretendere nel campo del pensiero filosofico. La filosofia non è come la Matematica, come la Fisica o la Chimica; essa è un tipo di sapere a sè. Il pensiero vi si vela, vi si nasconde, vi si trasfigura in mille modi. L'anima di un sistema non istà nelle sue frasi, neanche nei suoi filosofemi: l'anima di un sistema è assai più intima, assai più profonda. Malgrado la frase tanto diversa tra Gioberti ed Hegel,

il vostro Rosmini dimostrava il panteismo in Gioberti. Ve ne ricordate? Eppure, Gioberti gli avrebbe potuto dire: Antonio, l'*Ente crea l'esistente;* bada ai miei filosofemi.

Aspettando intanto che i Rosminiani studino gli argomenti addotti dal nostro pensiero civile per stabilire il panteismo di Antonio Rosmini, è bene richiamare l'attenzione della scuola su cose che non furono rilevate da altri, e che se non dimostrano il panteismo di Rosmini, fanno però intendere forse anche ai cani come il Rosmini inconsapevolmente, e di buon'ora, e suo malgrado, lo potesse accogliere. E codeste cose si riferiscono alla vita stessa di Antonio Rosmini ed al modo come egli prese a filosofare. È presto detto: in Rosmini vi ha Kant come Parmenide, Hegel come Platone. Il vero è che la natura del pensiero rosminiano, anche a guardare la vita del Rosmini, ci si presenta derivazione della filosofia tedesca: derivazione geniale, ben inteso, non abborracciatura o copia, benchè nella sua genialità resti sempre contraddittoria per quelle tali *due facce* che non si vorrebbero, ma che ci sono pure tanto in Rosmini come in Gioberti. Ecco infatti come il prelodato Francesco Paoli racconta i primi albori della coscienza filosofica di Antonio Rosmini.

Nel 1814, a 17 anni dell'età sua, Antonio Rosmini era licenziato dal ginnasio. « Non essendo, scrive il Paoli (p. 17), Rovereto provveduta allora di studi filosofici, nè volendo i genitori suoi allontanarlo di casa, pregarono D. Pietro Orsi che volesse incaricarsi d'*istruire* il caro figlio nelle matematiche e nelle discipline filosofiche. Il buon prete, amico com'era di casa e già ammiratore dell'ingegno e della virtù del giovane Antonio, accettò volentieri. Vista la bella opportunità, si unirono altre famiglie a pregar l'Orsi di prestar loro il medesimo favore. Era il buon precettore forte in matematica, ma quanto a Ideologia e Metafisica *stava con la comune, e però era lockiano.* Ciò non pertanto si mise a compiere l'assunto ufficio con tutta quell'energia ed onestà che gli erano naturali..... Ma *non tardò molto il maestro ad accorgersi che il discepolo era più addentro di lui nelle speculazioni filosofiche.....* » — Caspita! E cosa è mai accaduto? Ce lo dice più innanzi lo stesso Paoli. « Dicesi per domestica tradizione che da studente in Rovereto si facesse leggere in tedesco il Kant e l'Hegel dalla sorella Margherita, nata tre anni prima di lui » (p. 51). La buona Margherita era stata in collegio ad Innspruck, e conosceva bene il tedesco: il Rosmini l'imparò di poi. Or ciò ci dice che se, come vuole il signor Nessuno, nella filosofia di Rosmini c'è Kant come Parmenide, Hegel come Platone, risulta però dalla vita dello stesso Rosmini che l'influenza di Kant e di Hegel vi fu d'assai buon'ora, e che il Rosmini faceva stupire quel povero lockiano del sig. Orsi proprio con le armi che prendeva all'arsenale di Kant e di Hegel. Non basta. Chi lo crederebbe? È proprio in questo periodo in cui studiava filosofia a Rovereto, che lo studentuccio del lockiano sig. Orsi tra i diciasette e i diciotto anni dell'età sua; è proprio in questo periodo in cui la buona Margherita gli leggeva il Kant e l'Hegel in tedesco, che il prodigioso studentello concepiva l'*Ente ideale.* Ecco le parole del Rosmini (Op. cit., p. 20 e 21): « Quando io studiavo filosofia a Rovereto andavo un giorno tutto solo e

« raccolto ne' miei pensieri per *la Terra* (una delle vie poco frequentate di « Rovereto), speculando su tutto quello che mi veniva in mente; fermavo « la mia attenzione or su l'uno ed or su l'altro degli oggetti del mio pen- « siero; e subitamente vedevo che ciascuno di essi era tutt'altro che sem- « plice, ma sì mi appariva come un gruppo di molti oggetti ». (Non c'è per nulla Kant in codesto? — Ricordatevi di Margherita!) « Guardando però « meglio vedevo che questi, anzi che molti oggetti, si avrebbero dovuto dire « molte *determinazioni* di un oggetto più universale e meno determinato, « quale maggior *contenente di quello* ». (Non c'è per nulla Hegel in codesto? — Continua a leggere, buona Margherita!). « Rinnovando su questo la mede- « sima analisi, che fatto avevo su gli antecedenti, mi accorgevo che anche esso « era nella medesima condizione, e che svestendolo per astrazione di quelle « determinazioni meno definite, che gli restavano ancora, mi si presentava « un nuovo oggetto ancor più universale e meno determinato di quello. Dico « nuovo al mio intuito, perchè sotto quel nuovo aspetto io non l'avevo ancor « riflesso, ma non nuovo in se stesso, perchè desso era il contenente, non « soltanto di quell'oggetto sul quale facevo la detta operazione, ma anche « degli altri, sui quali l'aveva fatta precedentemente. Continuando di questo « passo, qualunque fosse il punto di partenza, io mi trovavo sempre giunto « all'universalissimo oggetto dell'*Essere ideale*, svestito di *ogni qualunque* « *determinazione* ». (Ma bravo, il nostro Rosmini! ha sorpassato Kant ed è alle costole d'Hegel). « Sicchè da lui non mi era più possibile *astrar* « *nulla senza annullare il pensiero* » (C'*intende bene qui*, signor Nessuno?), « e lui vedevo come contenente massimo di tutti gli oggetti già prima con- « templati. — Facevo poi la verificazione. E questa consisteva nel cercare « quali fossero le *prime possibili determinazioni dell'essere indeterminato*, e « poi quali le ulteriori e quali le ultime, con che venivo per via di sintesi a « trovare di nuovo a me presenti tutti gli oggetti che per via di analisi era ve- « nuto a far scomparire un po' alla volta dalla mia attenzione intellettiva. Al- « lora fu che io mi persuasi dover essere l'*Essere ideale indeterminato* la ve- « rità prima, notevolmente conosciuta, il primo noto per immediata intuizione « e il gran mezzo d'ogni conoscenza percettiva o intuitiva che sia ».

E tutto codesto accadeva quando giovanetto la Margherita gli leggeva Kant ed Hegel! Non dico che in questo brano sia tutto Kant ed Hegel e neanche che sia tutto qua il *Nuovo Saggio* e la *Teosofia.* C'intenderemo poi. Però io mi penso che devesi ignorare completamente la *Critica della Ragione Pura* di Kant e la *Logica* di Hegel per non vedere un nesso tra questa scoperta dell'Ente Ideale del Rosmini e il pensiero del filosofo di Königsberg portato dal soggettivo nell'oggettivo coll'unica forma dell'essere; tra l'Ente Ideale e l'Idea, assunta al modo hegeliano, *benchè non in forma mediata o dialettica, ma immediata e d'intuizione*, quale fondamento di tutte le determinazioni. Il Rosmini esprimerà codesto in mezzo a molti giri e rigiri, in mezzo a molte contraddizioni: egli aspergerà di ascetismo, di patristica, di chiesume la sua nativa ispirazione filosofica, ma codesto non lo impedirà di essere panteista, non già nel senso di Parmenide e dell'antichità, ma nel senso hegeliano e tedesco.

Il sig. Nessuno ci dice: l'Essere ideale non è Dio; *è verità divina.* — L'Essere ideale, noi diciamo invece, *la coscienza saprà nel suo processo che è Dio*, e se lo saprà nel suo processo, lo saprà perchè è Dio, non nella sua realtà, ma nella sua intelligibilità; è Dio cioè *sotto un lato solo*, come si esprime il prof. Acri. E badi il sig. Nessuno che come si esprime l'Acri, si esprimeva con noi nell'università di Pisa Pagano Paganini, il solo forse che ha studiato seriamente il Rosminianismo, quantunque anche lui con coscienza timida e paurosa di render conscio Rosmini a se stesso, di renderlo quello che egli è davvero, un panteista. Se l'Ente Ideale non fosse niente di Dio, o ditemi un po' per quale via razionale si passerebbe a Dio? Ma non solo l'*Ente ideale* è Dio, ma fino *quel processo nel riconoscerlo come tale* è molto accorciato nella Teosofia, giacchè qua il Rosmini ammette, *nell'occasione della percezione intellettiva, un'apprensione confusa dell'atto creativo.* E badate che la *Teosofia* ha cose ancora più stupefacenti pei nostri buoni rosminiani che odiano il panteismo. Ma poniamo che l'Ente ideale non sia *Dio*, neppure sotto un solo lato, neppure nella sua intelligibilità, come diciamo noi, ma *verità divina*, come voi dite, sig. Nessuno. Che significato ha questa espressione nella vostra mente, *verità divina?* Voi non vorrete mica fare dell'Ente Ideale una verità rivelata; abbiamo assistito alla sua scoperta dianzi. Dunque, in che senso è verità divina? Sarà Dio stesso l'oggetto di questa verità o sarà una verità divina di contrabbando? E tutto il *Nuovo Saggio* e la *Teosofia* non dovete buttarli nel Naviglio per ragionare a codesto modo? — È o non è l'Ente ideale che ci fa intelligenti? Che ci fa uomini intuendolo e naturalmente intuendolo? — E si noti che nella *Teosofia* l'Ente ideale non basta più al Rosmini ed egli cerca l'essere iniziale. Talchè il panteismo adombrato in forma mistica nel *Nuovo Saggio* prende rilievo in forma dialettica nella *Teosofia*, proprio come noi dicevamo nel nostro articolo precedente.

Il male è questo. Dinanzi alle parole or ora riportate del Rosmini, che ci danno la genesi soggettiva ed oggettiva del suo sistema, e che pur da sè sole basterebbero a dar un'idea del suo panteismo, i Rosminiani non è ad esse che penseranno, ma alla elaborazione loro nel sistema del maestro; e prenderanno l'accorgimento posto dal Roveretano per essere d'accordo con la sua coscienza religiosa per assenza completa di panteismo. Sappiano i Rosminiani che neanche in Bruno v'è il panteismo tutto d'un pezzo e senza oscillazioni. Se vonno un panteismo senza oscillazioni in Rosmini, alla Spinoza, questo non c'è. Il Bartholmèss trovava fino in Bruno tante citazioni pel panteismo quante pel teismo, o almeno, noi diremmo, per una forma *sui generis* di teismo, per un teismo cioè senza chiaro concetto della personalità divina. Eppoi, donde, se non da Kant e da Hegel, poteva venire a lui diciassettenne e con un maestro lockiano come l'Orsi, ignaro d'ideologia e di metafisica, l'ispirazione dell'Ente ideale? Noi sappiamo quali studi aveva fatto il Rosmini a diciasette anni. Erano studi letterari e non filosofici (F. Paoli, loc. cit., pag. 566). In seguito, è vero, il Rosmini vestirà l'*Ente Ideale* con coltura classica e patristica; ma la genesi di esso è di provenienza del mondo panteistico tedesco, ed è proprio con quella ispirazione germinale e germanica che combattè il sensismo e potè ridersi del

Gioia e del Romagnosi. Se non ci sbagliamo questo è un punto nuovo che i Rosminiani dovrebbero studiare per formarsi un concetto della natura del panteismo di Rosmini senza punto guardare a quello che ha decretato la Chiesa. Ma ciò forse loro non garba. Come han fatto servire il sistema del Rosmini ad una letteratura commerciale di suntini per le scuole, senza mai afferrarne l'intima vita, ora vorrebbero che si dimostrasse loro il panteismo di Rosmini per non aver la bega neanche di leggere e meditare quello che è stato scritto su l'argomento, e per non leggere e meditare le opere del Rosmini coi nuovi criteri della discussione attuale. Via, leggete un po' senza preconcetti di Gesuiti, di Chiesa, di conciliazioni, di filosofia nazionale, le opere del Rosmini almeno! C'è più gusto a questo che a far da consigliere al Papa e ad almanaccare conciliazioni. Chi sa? potreste anche finire col vedere nel panteismo di Rosmini una necessità ineluttabile del suo pensiero e la sua gloria. Potreste anche andare più avanti! Potreste persuadervi della vacuità dello stesso panteismo e della filosofia nazionale alla quarantotto, e affratellarvi con noi in questa filosofia internazionale che è la filosofia scientifica!

V.

Un'ultima parola.

Il sig. Nessuno pare che si dolga perchè noi positivisti ci si unisca agli hegeliani nel sostenere il panteismo di Rosmini. — Se come positivisti non avete interesse di sorta nella metafisica rosminiana, a voi dev'essere indifferente che il Rosmini sia panteista o teista; — ecco quello che mi pare abbia voluto dire in qualche punto il sig. Nessuno. Lasciamo stare la gretteria politicante di un tal modo di ragionare; ma anche passando su la gretteria, la cosa non è così. Il panteismo è l'*immanenza* e dall'immanenza si passa all'esperienza e alla scienza molto affrettatamente, come risulta, per non dir d'altro, dall'ultima filosofia tedesca. Sappia ancora la scuola rosminiana che le pretese di una filosofia nazionale sono residuo d'insulsaggini del quarantotto. Offrire poi alla Chiesa una filosofia nazionale è il *non plus ultra* dell'ingenuità. La Chiesa abbisogna di una filosofia non *critica*, ma esteriore e formale e di carattere universale. Il Tomismo è la sua filosofia. Se davvero poi i rosminiani, così come dicono, sono animati da buoni, nobili e generosi sentimenti per l'Italia, perchè non portano gl'istinti vivi di carità del loro maestro nelle questioni odierne de' nostri poveri contadini? Sarà qui la battaglia della filosofia del secolo che muore. Altro che monumenti a Rosmini per protestare della sua condanna come panteista! Il monumento degno di Rosmini è il suo pensiero filosofico. Volgano i rosminiani le somme, raccolte per proteste nell'equivoco, ad opere di carità pubblica, e si persuadano che la sola conciliazione feconda è nel bene sociale e che la loro ora come filosofi è giunta: essere o non essere.

Pavia, 6 giugno 1889.

S. F. De Dominicis.

RIVISTA ANALITICA

Lo scetticismo degli Accademici, del dott. prof. LUIGI CREDARO. — Roma, Tip. alle Terme, 1889, un vol. in-8° gr. di pag. 262.

« L'argomento del presente studio (scrive l'egregio Autore) è lo scetticismo della Scuola Accademica, di quella scuola che più d'ogni altra pareva designata a conservare e nutrire la fiducia nella speculazione e a difendere l'autorità della filosofia. Quest'indirizzo dell'Accademia comprende un periodo di circa 170 anni, comincia con Arcesilao di Pitane (315? — 241 av. Cr.) e finisce con Filone di Larissa (109? — 83?) ».

Il libro del Credaro mira dunque a studiare una manifestazione singolare del pensiero filosofico greco, avvenuta in un tempo che sotto molti aspetti può essere paragonato al nostro. Per ora non ne è uscita però che la prima parte, la quale a sua volta si divide in tre sezioni o capitoli.

Il primo tratta delle fonti, ossia di quegli autori ai quali il Credaro dovette ricorrere per il suo studio, non essendo a noi pervenuti gli scritti o frammenti nè di Arcesilao, nè di Carneade (famoso pel monologo di *don Abbondio*), i quali sono i due filosofi da lui presi in ispeciale considerazione. Tra le fonti, Marco Tullio Cicerone tiene il primo posto, e le ricerche fatte dall'Autore sui filosofi greci, dai quali l'oratore romano tolse i suoi libri di filosofia, e sul modo con cui ne usò, formano uno studio completo, che può stare a sè e che può interessare non solamente i filosofi, ma anche i filologi. Tenendo conto delle pubblicazioni apparse in Germania riguardanti questo argomento e dei rotoli ercolanesi, dai quali Cicerone tradusse una parte del suo libro intorno alla *Natura degli Dei*, l'A. cerca di stabilire con criteri scientifici, senza quel sentimento ingiustificato di ammirazione che molti nutrono pel filosofo romano, il rapporto di Cicerone alle sue fonti filosofiche greche. Per esempio, l'A. dimostra che il *Timeo*, il quale si ritenne una versione del corrispondente libro di Platone, era destinato da Cicerone ad essere incorporato in un'opera estesa di filosofia naturale, che non potè, prima di morire, condurre a termine (pag. 14-67).

Dopo Cicerone, esamina il valore storico delle fonti secondarie, vale a dire di Sesto Empirico, Diogene Laerzio e Numenio. A proposito del Laerzio, discute accuratamente le idee del Bahnsch, del Metzsche, del Maass, del Müllendorf, e in fine conclude che il Laerzio e Numenio hanno ben poco valore per la storia del suo argomento (pag. 67-93).

Chiarita così la fiducia che merita ciascuno scrittore cui bisogna ricorrere per conoscere il pensiero della nuova Accademia, il Credaro passa, nel secondo capitolo del libro, ad esporne la storia esterna. Il primo articolo, che

serve come di sfondo a tutto il resto del racconto, contiene indagini nuove e assai interessanti sulla posizione politica e religiosa e sulla condizione economica delle scuole filosofiche greche (pag. 95-122). Dimostra come queste avessero un possedimento privato, che si trasmetteva per fidecommisso; e come celebrassero feste religiose e banchetti in onore della divinità protettrice. Ne studia in appresso l'importanza politica, e racconta il processo, poco noto finora, così detto di Sofocle, pel quale furono chiuse tutte le scuole, e i filosofi dovettero abbandonare Atene; ma poterono poco di poi rientrare per effetto della revoca della legge. Confronta anche i rapporti collo Stato di quelle scuole antiche e delle moderne, e determina a quali discipline si estendesse il lavoro scientifico di quelle. Negli ultimi suoi tempi, l'Accademia si trovò in contatto con le nuove dottrine del Cristianesimo, e seppe sopravvivere lungamente alle altre scuole filosofiche, all'epicurea che si spense con Patrone (70-51 av. Cr.), e alla stoica, il cui ultimo capo fu Calliete, (260? d. Cr.). L'Accademia resistette fino al 529 d. Cr., diventando la rocca più forte del paganesimo e cozzando fino all'ultimo colle nuove idee. Ebbe un'esistenza infelice, in lotta e in contraddizione con lo spirito dei tempi, ma, che dice l'A., « ha in sè qualcosa di ammirevole e di grande » (p. 109). Fu Giustiniano che con un editto chiuse in Atene ogni scuola di filosofia e giurisprudenza.

L'Autore, entrando poi nella vita privata degli accademici, esamina la tradizione di Diogene Laerzio, secondo la quale la direzione della scuola per molto tempo fu trasmessa da *amante* ad *amato;* il che significa che questa si macchiò dei soliti amori socratici, elevando la pederastia a mezzo di unione fra scolarca e discepoli e a tradizione di metodo! Certo quei filosofi, e meno di tutti Arcesilao (315 av. Cr.), non erano *sine labe;* ma il tipo dell'uomo onesto va soggetto alla legge generale dell'evoluzione, e sarebbe cosa ingiusta giudicarli colle idee dei nostri tempi. Le biografie di quei filosofi sono piene di aneddoti piccanti, i quali servono molto bene a caratterizzare i costumi e il modo di vivere e di giudicare della società greca nell'epoca in che essa volgeva precipitosamente a decadenza scientifica e morale. L'A. fa la storia delle scuole accademiche da Arcesilao a Clitomaco, non dimenticando Carneade, maestro di quest'ultimo (pag. 123-160). Queste scuole, che erano associazioni politiche e religiose, lottarono contro l'invadenza del Cristianesimo, ma invano. Lo spirito nuovo di uguaglianza doveva trionfare, ed esse, come i templi dei Greci, si dovettero chiudere per sempre; i loro beni furono avocati dallo Stato, come avvenne di quelli delle nostre corporazioni religiose.

Nel terzo capitolo del libro, che è di gran lunga il più importante e il più studiato, si espone la dottrina scettica della scuola accademica o platonica (pag. 174-252). Vi si svolgono e analizzano, sempre colla guida e colla critica delle fonti antiche, tutti gli argomenti posti innanzi da Arcesilao e Carneade, per dimostrare l'impossibilità di formare la scienza o di conoscere le cose, sia col senso, sia coll'intelletto. Tutto giace nelle tenebre, e noi non possiamo sapere nè le leggi della natura, nè l'essenza delle cose, nè la costituzione del nostro corpo. Tutto è incomprensibile; perciò l'uomo saggio deve sempre astenersi di dare il proprio giudizio. Questo scetticismo

sconfortante è un risultato della stanchezza e della mancanza di produttività intellettuale del popolo ellenico (1).

Più importanti sono ancora gli attacchi terribili e insistenti diretti da Carneade contro la filosofia degli epicurei e degli stoici, i quali volevano dimostrare la verità del politeismo volgare. E il Credaro ha ricercato con paziente e minuta analisi tutte le argomentazioni, colle quali Carneade mostrava che Dio non esiste; che non è necessario ammetterne l'esistenza per ispiegare il mondo, questo potendo essere effetto di un concorso di forze fisiche; che se poi Dio esistesse, non potrebbe essere nè corporeo, nè spirituale, nè finito, nè infinito, nè virtuoso, nè eterno, nè mortale, nè immortale; che l'arte dei sacerdoti è un'impostura, il miracolo un'assurdità. Insomma, non vi ha affermazione dogmatica che possa resistere alla critica acuta, spietata e spregiudicata di Carneade. Questi appare, adunque, dall'opera del Credaro, un vero precursore delle idee moderne; poichè le accuse che i filosofi moderni muovono alla personalità di Dio, in sostanza non differiscono da quelle da lui concepite. Spetta pure a Carneade il merito di avere per il primo intuita l'opportunità di distinguere la fede dalla scienza, la credenza religiosa dal sapere scientifico; divisione rinnovata molti secoli più tardi da Averroè, accettata da Pomponazzi e da altri nostri pensatori del Rinascimento, fra i quali a nessuno inferiore in grandezza d'ingegno e di carattere Giordano Bruno, che per sostenerla sacrificò la vita.

Nella conclusione, l'Autore dice che due stelle lo illuminarono nel lungo e faticoso cammino: la chiarezza e la verità. Il suo libro infatti è scritto con forma tanto chiara e facile, che può essere letto con profitto e compreso senza alcuna difficoltà anche da coloro che sono estranei agli studi di storia della filosofia e di filosofia religiosa. Non avviene di frequente di veder apparire opere che rechino tanto onore all'ingegno italiano. La nostra letteratura filosofica e scientifica ha bisogno per l'appunto di questi lavori monografici, dove un dato argomento sia preso in serio e particolareggiato esame e sia sviscerato fino alla minuzia. Il Credaro ci promette fin d'ora una seconda parte, che riuscirà non meno importante della prima. Essa verterà specialmente sulle dottrine positive dei neo-Accademici e sui rapporti della scuola con le filosofie anteriori, soprattutto con Socrate, come già aveva detto Cicerone. La tesi è di grande interesse, e noi auguriamo al giovane e distinto professore del R. Liceo di Roma di trovar tempo e agio per darci presto quest'altra prova del suo ingegno e della sua rara attitudine nel trattare la storia del pensiero filosofico. E. M.

(1) Nella classica opera del Draper, sulla *Storia dello sviluppo intellettuale di Europa*, se ne troverà una stupenda descrizione: la nuova Accademia è senza dubbio un prodotto di decadenza.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

LIÉGEOIS JULES. — De la Suggestion et du Somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale. — Paris, O. Doin, 1889, un vol. in-16° de pag. VIII-758.

Avremmo potuto parlare molte volte dell'ipnotismo su questa « Rivista », perchè l'occasione non ce ne sarebbe mancata; ciò che ne dicemmo però in pochi articoli (1), contiene quasi tutto quello che si trova dilagato in un numero strepitoso di pubblicazioni periodiche e di monografie. In realtà, la letteratura dell'ipnotismo, del sonnambulismo artificiale, del magnetismo animale, per quanto ricchissima, gira tutta su pochi dati fondamentali, e poichè resta dimostrato che le sue « meraviglie » sono dovute alla suggestione, non è a stupire se vi si trova tutto quello che si desidera o si vuole, e che perciò, volontariamente o inconsciamente, si suggerisce all'ipnotizzato. Nello stato presente delle nostre nozioni intorno all'ipnotismo, è indubitabile che la vittoria sempre più si accentua in favore della scuola psicologica di Nancy: basta osservare che Alfredo Binet, uno dei più forti sostenitori fin qui della scuola neuro-patologica della Salpêtrière, scriveva in un suo recentissimo articolo questa confessione preziosa: « Non siamo più al tempo in cui « un autore [sperimentando sull'ipnotismo] poteva affermare sommariamente, « e per così dire sdegnosamente, che egli non aveva fatto nessuna specie « di suggestione. Questa decisa affermazione mi sembra assai imprudente: « dal momento che si opera su soggetti suggestionabili, *vi è sempre un minimum di suggestione*, che non si può evitare anche quando ci riduciamo « allo studio dei fenomeni muscolari, perchè LA SUGGESTIONE SI RIPERCUOTE « *(retentit)* SU TUTTO » (2).

Ora, il Liégeois appartiene a buona ragione alla scuola di Nancy. Professore nella Facoltà di diritto, egli fin da principio volle prendere di mira il lato giuridico della questione dell'ipnotismo, e tutti ricordano il rumore che sollevò una sua comunicazione, letta all'Accademia delle Scienze di Parigi, sugli atti criminosi che si potevano suggerire agli ipnotizzati con sicurezza di risultato, sulle cambiali che si potevano far loro firmare, insomma sul predominio assoluto, pericoloso, irresistibile che si poteva esercitare sulle loro volizioni e sulla loro condotta, anche dopo l'ipnotizzazione,

(1) Cfr. Buccola, *Sui fenomeni e sulla natura dell'ipnotismo*, vol. I, 1881-82, pag. 201. — Bordoni-Uffreduzzi, *I fenomeni fisiologici del sonno — Natura del sonno*, vol. III, 1883-84, pag. 76, 202 e 441. — Morselli, *Fisiopsicologia dell'ipnotismo*, vol. V, 1886, pag. 449. — Tanzi, *La così detta « polarizzazione cerebrale » e le leggi associative*, vol. VII, 1887, pag. 548, e nelle recensioni bibliografiche *passim*.

(2) Binet Alfredo, *La vision mentale*, « Revue philosophique », avril 1889, pag. 370.

mediante le così dette « suggestioni a scadenza ». E vi fu d'allora in poi una gara fra gli ipnologi per esagerare il significato pratico di codeste esperienze ed opinioni del Liégeois: ogni giorno leggiamo nei giornali politici dei pretesi esempi di delitti perpetrati mediante l'ipnotismo; persino l'abdicazione di un re pusillanime e vizioso è stata messa nel bilancio delle suggestioni ipnotiche. È poi venuto Gilles de la Tourette col suo libro su *L'Hypnotisme et les états analogues au point de vue médico-légal* (1887), (tradotto anche in italiano, come generalmente avviene di tutti i peggiori libri stranieri), ed ha ribadito le accuse e magnificato i pericoli. Ma vi è egli del vero in tutto ciò, ed hanno ragione i romanzieri ed i giornalisti fantasticando ipnotizzatori ed ipnotizzati ad ogni delitto misterioso che colpisca l'attenzione pubblica?

Abbiamo letto tutta la letteratura medico-legale sull'ipnosi, dal Campili al Gilles de la Tourette, da Binet e Feré al Liégeois, e di quest'ultimo abbiamo studiata attentamente la parte giuridica del suo libro (perchè i primi undici capitoli ripetono cose risapute sulla storia, sui metodi e sugli effetti della suggestione ipnotica), e non abbiamo trovato *un solo caso scientificamente sicuro*, dal quale questo pericolo immane della suggestione criminosa ipnotica venga confermato. Lo diremo colle parole di un egregio critico della « Revue scientifique » (senza dubbio lo stesso Carlo Richet): « Noi dobbiamo protestare contro la formula esclusiva di Lié-
« geois, ossia che nell'ipnosi l'automatismo sia assoluto. No, l'automatismo
« non è sempre assoluto; spesso gli ipnotizzati rifiutano energicamente di
« fare date rivelazioni, mentiscono con grande tenacia, e non subiscono mai
« certe suggestioni che tocchino più davvicino la loro responsabilità, mentre
« ubbidiscono senza ritardo alle suggestioni insignificanti ». Noi che abbiamo visto e studiato molte persone ipnotizzate, ci siamo convinti che esse dovevano sapere benissimo, sia pure senza averne coscienza (non si sofistichi su questa apparente contraddizione), che si trattava di *simulacri* d'atti. Avviene, infatti, nelle azioni compiute da un ipnotizzato ciò che tutti provano nel sonno accompagnato da sogni; spesso noi sogniamo cose liete e tristi, e per quanto proviamo piacere o dolore, pure *sappiamo di sognare.* Quando si vuol penetrare nell'intimo meccanismo di questi curiosi fenomeni psichici, conviene tener presente che in noi opera sempre ciò che si potrebbe chiamare l'*io incosciente*, cioè quel complesso abituale di stati rappresentativi ed emotivi che forma la nostra personalità. L'ipnotizzato, che sembra immerso nel sonno più profondo e ridotto al puro automatismo, ha invece per lo più svegliatissima la sua attività psichica; ed ecco come succede che agli inesperti ipnotizzatori od agli osservatori poco psicologi, il soggetto giuochi i tiri chiamati suggestione mentale, trasposizione dei sensi, polarizzazione psichica, sdoppiamento della personalità, allucinazioni modificate dalle lenti o dai prismi, trasmissione del pensiero, azione dei medicamenti a distanza, ed altre così fatte « meraviglie »: tutti effetti, non solo della suggestionabilità degli ipnotizzati, ma dell'autosuggestionabilità di certi sperimentatori.

SCIENZE BIOLOGICHE

FREDERICQ L. — LA LUTTE POUR L'EXISTENCE CHEZ LES ANIMAUX MARINS. — Paris, J.-B. Baillière, 1889, un vol. de pag. 304, avec 50 figures.

Le ricerche dell'autore furono compiute nei Laboratorii di zoologia sperimentale di Roscoff, ed il libro è rivolto soltanto a studiare alcuni episodi della vita degli animali marini, dai quali si può desumere che anche fra di essi la lotta per l'esistenza muove dalle stesse cause, si giova degli stessi mezzi ed ha le stesse conseguenze morfologiche e fisiologiche che si osservano negli animali terrestri. Conviene ricordare, in fatti, che C. Darwin parlò relativamente poco della fauna pelagica in rapporto alla lotta per l'esistenza, e che perciò gli sfuggirono parecchi argomenti di sommo valore che ora il Fredericq opportunamente rileva in appoggio della teoria della selezione. Il volumetto è diviso in tre parti intitolate il *campo di battaglia*, l'*attacco* e la *difesa*.

Nella prima parte vengono studiate le condizioni naturali di esistenza della fauna marina, vale a dire la salsedine, la luce, la temperatura e l'aerazione dell'acqua di mare. Viene poi nella seconda l'esame delle armi e dei mezzi d'astuzia di cui si servono gli animali pelagici; e fra queste armi vi sono quelle ad azione meccanica, cioè i denti, le lame, gli artigli, i tentacoli, i cirri, le ventose, i succhiatoi; poi i veleni, le scariche elettriche, infine i tranelli. Armati di tali strumenti di lotta, anche gli Invertebrati del mare muovono all'attacco con una rapidità di movimenti che certo è inferiore a quella dei Vertebrati, ma che è pur sempre meravigliosamente adatta allo scopo, cioè intelligente. Del resto, l'intelligenza si rivela anche dai fatti riferiti nella terza parte, i quali manifestano una vera strategia di difesa. L'animale attaccato resiste o sfugge con astuzia al suo nemico, e fra i processi pei quali sfugge stanno in prima fila il mimetismo e l'autotomia. Col mimetismo l'animale assume il colore del mezzo ambiente in cui vive, o si assomiglia ad oggetti inanimati, od imita un altro animale temuto e pericoloso, oppure cangia di apparenza. Coll'autotomia, già studiata elegantemente dal Fredericq in altri scritti anteriori (« Revue scientifique », *passim*), l'animale si mutila spontaneamente d'un arto, quando questo venga afferrato dal suo avversario, ed è curioso osservare che un sì strano mezzo di difesa nella lotta vitale esista nelle più disparate classi di Invertebrati, nei Crostacei, Insetti, Aracnidi, Vermi, Echinodermi, Celenterati e Molluschi, non che in una classe di Vertebrati, cioè fra i Rettili.

GEGENBAUR CH. — TRAITÉ D'ANATOMIE HUMAINE, trad. franç. de la IIIe édition allemande, par *Ch. Julien*. — Paris, C. Reinwald, 1888-89, un vol. in 4 parti, con molte figure.

Segnalare ai lettori di questa « Rivista » un trattato d'anatomia potrà parere ad alcuni poco conforme alla sua indole: eppure, se v'è opera che abbia importanza per la filosofia scientifica è questa dell'insigne anatomico di Heidelberga. Il suo *Trattato d'anatomia comparata* è oramai classico, e

tale lo sarà anche questo di *Anatomia umana*, non tanto per la copia e l'esattezza delle notizie, quanto per lo spirito filosofico che lo informa. Il Gegenbaur è un sincero, un profondo evoluzionista: la sua preoccupazione costante è di spiegare le strutture col metodo genetico, tenendo conto dei lumi che ci vengono dall'embriologia comparata e dalla filogenia. « Si arriva », egli scrive, « a comprendere più facilmente l'organismo, così complicato quando ha raggiunto il suo completo sviluppo, se si studiano le sue disposizioni primordiali e si collegano insieme le sue complicazioni successive ». Lasciando le soverchie minuzie, il Gegenbaur si attiene soltanto a ciò che può veramente interessare il biologo. Si legga l'ammirabile Introduzione da lui premessa: vi si vede riassunto in poche pagine il quadro stupendo del progressivo differenziamento dei tessuti e degli organi dell'organismo. A riguardo del legame che passa fra organo e funzione, ecco come il Gegenbaur si esprime: « La funzione d'un organo si trova strettamente connessa con la sua disposizione morfologica, con la sua conformazione e la sua struttura: essa è dunque così intimamente unita coll'organo che ne diventa la manifestazione. Un organo senza funzione non è più comprensibile di quel che lo sia una funzione senza organo ». Ciò che dà luogo al perfezionamento organico è la divisione del lavoro funzionale, e tanto nell'individuo quanto nella serie l'organismo completamente sviluppato o più perfetto è il prodotto d'un differenziamento che si è effettuato in lui a grado a grado. L'Uomo comincia pure con una struttura estremamente semplice, ed i suoi tessuti, organi ed apparati si differenziano nell'embrione mediante un processo che è lo specchio fedele del processo seguito dalla specie nella sua evoluzione antichissima. Ciascuna struttura del nostro corpo resterebbe inesplicabile senza i dati della ontogenia e della filogenia, dice giustamente l'Haeckel (e lo ripete più e più volte il Gegenbaur); ed ecco come l'esistenza delle strutture rudimentarie od atrofiche non solo è la più grande conferma della dottrina evoluzionistica, ma è anche, con la loro disteleologia, l'argomento più calzante contro la pretesa finalità provvidenziale dell'evoluzione cosmica.

HENSLOW. — THE ORIGIN OF FLORAL STRUCTURES
through Insectes and other Agencies. — London, Kegan Paul, Trench and C.°, 1888

Si rimprovera al Darwin d'avere data troppo poca efficacia all'azione modificatrice delle condizioni di esistenza o, come si scrive, dell'ambiente, e durante gli ultimi anni le dottrine sul trasformismo vennero riformate nel senso voluto già dal Lamarck; vale a dire che la selezione darwiniana resta un fattore importante dell'evoluzione organica, ma questa è oggimai considerata come l'effetto di molti e svariati fattori. Per rispetto ai vegetali, si è potuto dimostrare che le loro variazioni dipendono molto dalle condizioni d'ambiente (Wallace, Semper, Poulton, Eymer). Ora, partendo da questo concetto, l'Henslow riunisce numerosissimi fatti, i quali proverebbero che l'infinita varietà delle forme floreali e di tutte le particolarità di numero, disposizione, coesione, aderenza e forma dei loro elementi costitutivi, si può spiegare mediante l'azione degli insetti. Vero è che C. Darwin

aveva, pel primo, posto in rilievo codesti rapporti di mutua influenza fra gli esseri viventi, ma l'Henslow li dimostra con un corredo più imponente di fatti e, quel che è più, li dimostra molto più importanti di quanto fosse apparso al celebre naturalista.

SCIENZE STORICHE

LAUREANI VINCENZO — La Filosofia di Giacomo Leopardi — Studio — Lanciano, Editore R. Carabba, 1889, op. di pag. 40.

L'opuscolo contiene una sintetica esposizione critica del pensiero filosofico del grande poeta recanatese. Dopo avere indicate le ragioni per le quali non si trova negli scritti del Leopardi una filosofia esposta con intendimenti metodici, l'autore fa vedere la natura della mente leopardiana inconsapevolmente filosofica e indirizzata principalmente alla pratica della vita. Ci vien fatto vedere in che modo lo studio della civiltà greca e romana gli abbia alimentato il sentimento del problema del dolore, e in che modo ei sia arrivato poi collo sviluppo del proprio pensiero a concepire la vita umana condannata inevitabilmente al dolore per necessità eterna delle cose. Viene notato il carattere eudemonistico e scettico del filosofare di lui e confrontato minutamente il suo pessimismo con quello del suo contemporaneo A. Schopenhauer. Si fa osservare che il filosofo italiano e il filosofo tedesco, pur muovendo da due concezioni del potere assoluto del mondo affatto differenti, riescono tuttavia alle stesse conseguenze pessimiste. Il pessimismo del filosofo di Danzica discende da uno spiritualismo metafisico ed è sereno; mentre il pessimismo del Leopardi non è schietto risultato di sistema filosofico, ma conseguenza di un contrasto interiore dell'animo del poeta. Citansi qui opportunamente varii luogi dell'un filosofo e dell'altro. Concordano, ad avviso dell'autore, i due filosofi nel volere considerare come fine della vita il godimento; e qui viene indicata la radice donde sorge il pessimismo in generale. Si vedono concordare altresì nella concezione della lotta tra l'uomo e l'empia natura; ma il Leopardi si limita alla semplice protesta contro questa triste necessità delle cose, e non già scruta gli antecedenti metafisici di questa necessità, al pari dello Schopenhauer.

In che modo vogliono essi proporre al male un rimedio efficace? Esposte le due liberazioni *etica* ed *estetica* proposte dal filosofo tedesco, vengono esaminate quelle del Leopardi, perchè si vegga dove concordano e dove discordano da quelle del suo contemporaneo. Ci si fa notare che la liberazione etica della rassegnazione e della compassione non è proposta dal Leopardi in modo schietto e coerente, essendo, più che una ferma convinzione, un partito estremo. In questa sorta di liberazione ei si accorda con Schopenhauer, coi filosofi stoici e specialmente con Epitteto, che egli aveva studiato con trasporto. Ma le dottrine stoiche apparentemente possono acchetare la riflessione eccessivamente idealistica del Leopardi, dove allato alla morale della rassegnazione si dovrà vedere la morale eroica o di protesta. Nella liberazione estetica il Leopardi concorda col filosofo tedesco.

Per farci meglio scorgere i varii aspetti della morale leopardiana l'autore

confronta le dottrine del pessimista italiano col pensiero etico kantiano, colle dottrine del moderno positivismo. Notansi in Leopardi la tendenza moderna al subbiettivismo, il concetto che ha in comune con Emanuele Kant relativamente all'impossibilità della conoscenza metafisica, e l'esigenza della identità tra lo spirito e il reale esterno la quale ha in comune collo Schelling, ma insoluta nel filosofo italiano e con una soluzione nel filosofo tedesco. Chiudesi il lavoro coll'osservazione che da quel problema insoluto vien fuori, per non mai morire, una stupenda poesia.

Ci dobbiamo congratulare col bravo prof. Laureani del suo lavoro critico che, a nostro avviso, potrà essere consultato con profitto dagli ammiratori della vasta mente del Leopardi. D. B.

DUMAS J. B. — Discours et Éloges Académiques. — Paris, Gauthier-Villars, 1885, in due vol., I° di pag. LII-316, II° di pag. 332 con ritr.

Per quanto avvenuta oramai da quasi quattro anni, ci piace segnalare la pubblicazione dei discorsi accademici del celebre chimico G. B. Dumas. Essa è stata fatta per le cure del matematico Bertrand, suo successore nella carica di segretario a vita dell'Accademia delle Scienze di Parigi, e contiene parecchi discorsi, commemorativi per la maggior parte, pronunciati in diverse occasioni. Vi sono, ad esempio, i due che il Dumas pronunciò all'Accademia Francese: il primo, quando questa lo chiamò nel suo seno al posto del Guizot (1876), il secondo, quando alla stessa Accademia, che è il massimo degli onori serbato ai letterati e dotti francesi, entrava Ippolito Taine (1880). Fra gli altri discorsi riferiamo specialmente le biografie del medico Augusto Bérard, del naturalista Isidoro Geoffroy St.-Hilaire, dei fisici M. Faraday, Arturo De la Rive, Regnault, dei geologi fratelli Carlo ed Enrico Sainte-Claire Deville, dei botanici padre e figlio Alessandro e Adolfo Brongniart, dei chimici Balard e Pelouze, infine del grande, ma un po' eccentrico filantropo, uomo di stato, igienista e fisico Beniamino Thompson conte Rumford.

Non si leggono questi due bei volumi senza un profondo sentimento di venerazione pel genio multiforme dello scrittore, il quale non solo serbò anche nella estrema età un ardore affatto giovanile, ma, quel che è più, anche una veramente straordinaria malleabilità dell'ingegno. Nel discorso d'accoglienza del Taine brilla lo spirito parigino accompagnato da una fine punta di ironia, che come al solito forma la maggiore attrattiva di questi curiosi dibattiti accademici, a noi Italiani, purtropppo, del tutto sconosciuti. E diciamo pur troppo, perchè essi sono utilissimi per mantenere alta ed estesa la cultura degli scienziati o letterati Francesi, ciascun dei quali sa che domani può essere chiamato a giudicare uno storico e un uomo politico come Guizot e Thiers, un filosofo e scrittore di stile come Taine e Renan, un fisiologo come Cl. Bernard, un romanziere e drammaturgo come A. Dumas o E. Zola. Vorremmo vedere quanti dei nostri fisici, chimici e naturalisti sarebbero oggi capaci di accogliere un Minghetti o un Carducci con un discorso, ove sapessero penetrare nell'intimo degli scritti e delle opere del candidato!

SCIENZE SOCIALI

COMBES DE LESTRADE — ÉLÉMENTS DE SOCIOLOGIE. — Paris, F. Alcan édit., 1889, un vol. di pag. (IV)-282.

La scienza sociale, che si occupa non degli organi sociali, ma delle loro funzioni, è nata da poco tempo, e lo stesso suo nome non risale al di là di Augusto Comte: ma è dessa veramente una scienza? Sì, se è vero (scrive l'A.) che merita questo titolo una dottrina che reca in sè ammaestramenti precisi e irrefutabili. Ed è scienza utilissima, che nel suo svolgimento deve combattere molti pregiudizi, spesso entrare in lotta coi sentimenti di patria e di casta, vincere non poche abitudini contrarie del nostro spirito, della nostra educazione. Il suo metodo oggidì è quello solo che le viene inspirato dall'evoluzionismo; perchè nessuno, che abbia fior di senno, può più ammettere l'origine spontanea o il dono provvidenziale degli istituti sociali. Per comprenderli, come a noi si presentano nel momento attuale, occorre investigarli infatti nello sviluppo storico fino dalle umili fasi dell'umanità primitiva. Che se da codesta indagine rampollano conseguenze contrarie alle opinioni ed alle costumanze vigenti, il sociologo non deve impensierirsene, come il mitografo non si allarma dei colpi distruttivi che le investigazioni storico-critiche sui miti recano ai dogmi delle religioni dominanti.

Il Combes de Lestrade muove da questi principii generali e scrive un'opera eccellente, che si legge con profitto per la ricca cultura scientifica di cui fa mostra il suo autore, e con piacere per la forma brillante e sciolta dello stile. Il volume si divide in undici libri, dove vengono successivamente studiate le origini della società, la famiglia, la libertà, la morale, la patria, i governi, le religioni, l'istinto sociale, la proprietà, le idee ereditarie, e i rapporti dell'economia con la sociologia. Su qualunque di questi argomenti l'A. ha idee larghe e liberali. Per esempio, riconosce che la famiglia, com'è costituita oggi, rappresenta una semplice fase verso un'unione domestica più conforme alla natura fisiologica dell'uomo e in cui l'ufficio dei due sessi sia meglio ripartito e regolato: tuttavia non può ammettere la paternità collettiva, perchè trova, e giustamente, che la base della società umana è l'amore paterno e materno. A riguardo della penalità, considera il diritto di punire come un diritto di difesa, e afferma che questa forma di morale, per quanto appaia fredda e pedestre, è invece la più alta e sicura di tutte. Il patriotismo gli appare come una trasformazione secolare dell'idea di famiglia, ed osserva argutamente che tra la cura presa dall'uomo pei suoi cari e quella per gli interessi del suo paese, corre una differenza sensibilmente eguale a quella che separa l'amor di patria e l'affezione molto diluita che portiamo verso l'umanità confederata. La religione occupa oggi fra i fattori della vita sociale, secondo il Combes, un ufficio inferiore: l'ha avuto invece altissimo pel passato, e in quanto all'avvenire esso sarà l'applicazione della massima stupenda di Çakia-Mouni: « Tutte le religioni sono aggradevoli a Dio: se no, egli che può tutto, non ne lascierebbe sussistere che una sola ». Al

sentimento religioso s'andrà sostituendo il sentimento sociale; così alla proprietà individuale la proprietà delle associazioni libere.

Giunto al termine, l'A. si chiede se l'umanità abbia un fine, e risponde che la sociologia non può occuparsi dei fini metafisici. Il solo fatto di dire, di scrivere, di credere che l'umanità ha compiuto un progresso, equivale a riconoscere che essa cammina verso quel punto che si può chiamare un fine: è un progresso l'avvicinarglisi. Ma il punto non consiste in un semplice ideale economico, ove tutte le ingiustizie saranno prevenute, tutte le miserie evitate; l'uomo si è creato bisogni che non sono quelli soltanto della conservazione della specie, e noi ignoriamo se altri bisogni ancora più complicati degli odierni egli non si creerà in avvenire. Non v'è dunque progresso assoluto per la sociologia positiva: questa riconosce i passi in avanti, ma non misura e prescrive le distanze e le tappe dell'umanità progrediente verso una mèta prestabilita.

SCIENZE FISICO-MATEMATICHE

HÉMENT FÉLIX — Les Étoiles filantes et les Bolides. — Paris, Gauthier-Villars et fils, 1888, un vol. eleg. in-8° gr. di pag. VI-108, con 35 figure.

Non è che un opuscolo di volgarizzamento scientifico, abbellito da eleganti figure schematiche, ma vi si scorgono tutte le belle qualità di un ingegno lucido e colto qual'è quello del signor Hément. Chiunque voglia erudirsi intorno alle *stelle cadenti* ed ai *bolidi,* troverà qui riassunti gli studi più recenti e anche le teorie cosmologiche cui hanno dato occasione queste meteore celesti.

Le stelle filanti, così conclude l'Autore, sono polvere di comete, e risultano dalla disgregazione e dalla decomposizione parziale di queste per opera del sole. Cause multiple, fin qui ignote, concorrono a tale dissoluzione, e soprattutto l'attrazione ed il calore solari, la cui intensità dev'essere prodigiosa alla debole distanza delle comete dal sole quando raggiungono il loro perielio. Ma le stelle filanti non rappresentano che una debole parte dell'astro da cui sono nate; esse restano sull'orbita cometaria, lungo la quale si spandono sempre più. Quanto alla materia che forma la coda, una frazione solamente fa ritorno alla cometa; il resto si dissemina nello spazio, e vi rimane temporaneamente allo stato di polvere cosmica. L'attrazione aggrega ben presto in piccole masse di diversa grandezza questi corpuscoli, e cotali masse possono a loro volta tornarci più tardi come le comete. Decomposizioni e ricomposizioni tutte queste, che si seguono a brevi intervalli, poichè non appena gli elementi della cometa ne sono stati staccati e rigettati dall'azione del sole, che sottratti per un istante all'attrazione del grande astro centrale si ricongiungono ed ubbidiscono alle loro affinità reciproche.

Le dimensioni ben piccole delle stelle cadenti facilitano la loro combustione, e forse esse cessano dallo spander luce quando sono del tutto consumate. La varietà del loro splendore e del loro colore è dovuta alla diversa composizione chimica e fisica ed alla varia temperatura. Non contengono ele-

menti diversi da quelli della cometa che li ha procreati, e forse sotto combinazioni ora simili affatto, ora alquanto differenti. Ad ogni modo, il numero dei corpi semplici o composti, che noi possiamo in esse riconoscere coi mezzi scientifici, varierà a seconda della temperatura che avranno raggiunto.

Fra le stelle filanti e i bolidi esistono molti punti di rassomiglianza, e si è tratti a considerarli della stessa famiglia. In fatti, la loro apparizione nell'atmosfera è indicata da un vivo chiarore; si lasciano dietro uno strascico luminoso; le loro velocità rispettive sono quelle dei corpi celesti, e non vi sono fra loro altre differenze che quelle di grandezza e di splendore, ciò che potrebbe dipendere dalla distanza più o meno grande alla quale attraversano l'atmosfera della terra o anche alle reali loro dimensioni. Non pertanto, occorre segnalare alcuni caratteri pei quali le due classi di meteore si distinguono. Così le cadute dei bolidi non hanno luogo a epoche regolari come quelle delle stelle filanti (10 agosto, 27 novembre): le direzioni delle trajettorie stellari si mostrano parallele per le stelle cadenti d'una stessa pioggia, mentre le trajettorie dei bolidi variano sempre l'una dall'altra: infine i caratteri fisici e la composizione chimica non sono eguali. L'analisi dei meteoriti o bolidi rivela fra di essi una stretta parentela; dippiù, dal fatto che le cadute dei bolidi hanno luogo in ogni periodo dell'anno, in ogni ora del giorno, in ogni luogo, occorre concludere che tutto lo spazio è pieno di questi corpi, almeno in prossimità dell'orbita terrestre, ov'essi circolano senza dubbio come piccoli pianeti. La terra non ne prende che un piccolo numero passando: tuttavia vi sono parti del globo ov'essi cadono più di frequente, come il nord dell'India Inglese, ed altre ove sono più rari, come la Svizzera. Quanto alla natura dei meteoriti, quelli di ferro furono specialmente trovati nel Chilì, nel Messico, negli Stati Uniti. Infine, nei diversi gruppi di cui si compone la famiglia dei meteoriti si osserva la medesima struttura fisica e la medesima composizione chimica, a tal punto che si può presumere essi abbiano tutti una origine comune. Tutto ci conduce ad ammettere che essi provengano da pianeti, di cui sarebbero scheggie. Stanislao Meunier ha osservato che nei bolidi si veggono tutte le conformazioni geologiche fin qui segnalate negli strati terrestri, cioè, roccie primitive, eruttive, metamorfiche, filoni, conglomerati, ecc., e ha emessa l'ipotesi che i bolidi siano frammenti d'un grosso pianeta oggi distrutto, ma che aveva già avuto un'evoluzione geologica analoga alla nostra terra.

Tanto le stelle filanti, quanto i bolidi, esercitano un ufficio importante nell'economia del sistema solare: essi cadono continuamente ora sull'uno, ora sull'altro pianeta, ed alcuni fisici hanno supposto perfino che la loro continua caduta in sciami innumerevoli sulla superficie del sole valesse a mantenervi la combustione necessaria a tanto irradiamento di calore e di luce. Resta però indubitabile che a lungo andare lo spazio sarà del tutto liberato da ogni polvere o materia cosmica disseminata.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI ITALIANI

Rivista di Giureprudenza.

Anno XIII, 1888.

VADALÀ-PAPALE G., *La dottrina filosofico-giuridica di Schopenhauer e di Hartmann.* [Questo studio critico-sistematico è, fra i pochi scritti italiani che si occupino di Schopenhauer e di Hartmann, forse il più notevole per ricchezza di erudizione e novità delle idee, quando se ne eccettuino gli articoli del Bonatelli sulla filosofia dell'incosciente (1875-76). La prevalenza dell'hegelianismo da una parte, dell'idealismo spiritualistico dall'altra, è stata la causa dell'obblio steso in Italia sulle dottrine di quei due scrittori. Dell'uno si sa soltanto che è il più deciso rappresentante della filosofia del pessimismo, dell'altro che ha fondato un sistema metafisico sul concetto dell'incosciente: ma nè Schopenhauer, nè Hartmann sono mai stati studiati per quanto riguarda le applicazioni della loro dottrina alle scienze giuridiche e sociali. A codesto studio il Vadalà-Papale era tratto dalla stessa tempra filosofica del suo ingegno. Noi gli dobbiamo già pregevoli saggi sul *Darwinismo naturale e sociale* (1883), e sulle dottrine politiche-sociali del Romagnosi (1887); nessuno più di lui era atto a cercare nei sistemi schopenhauriano e hartmanniano ciò che di giuridico vi si contiene.

L'autore espone dapprima i rapporti delle filosofie di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel con la scienza del Diritto: questi pensatori, egli dice, aprono la via per comprendere ed apprezzare correttamente la posizione assunta da Schopenhauer e dall'Hartmann. Il piano adottato dall'autore per la trattazione del suo argomento è semplice e logico ad un tempo. Premessa l'esposizione riassuntiva delle dottrine filosofiche dei due pensatori (cap. 2° e 4°) egli ne mostra poi il lato giuridico. Per lo Schopenhauer trova che la sua teorica del Diritto è assai incompleta di fronte alle costruzioni scientifiche che i filosofi a lui precedenti o contemporanei dettero alla luce; poichè il pensatore tedesco limitò il Diritto a regolare la lotta degli egoismi individuali fra loro, ma non diede sufficiente chiarezza alle sue idee intorno alla giustizia, alla tutela individuale, alla sanzione, alla pena: in molti di questi punti il nostro Romagnosi fu di gran lunga più analitico e più avanzato di lui nel concetto scientifico del giure.

In quanto all'Hartmann, è vero che egli non ha fatto applicazioni giuridiche speciali della sua filosofia; ma l'autore, sviscerando quest'ultima, trova che il celebre scrittore berlinese, pur costruendo una splendida teoria sociale, ha erroneamente voluto diminuire l'azione dello Stato ed ha esagerato di soverchio l'importanza delle associazioni. Dobbiamo però avvertire che il Vadalà-Papale ha preso in esame soltanto l'opera *Die Philosophie des Unbewussten*, dichiarando d'ignorare se l'Hartmann abbia integrato meglio

in altri lavori la sua dottrina giuridico-sociale. Possiamo, dunque, ricordargli che l'Hartmann ha pubblicato scritti numerosissimi, più strettamente attinentisi al quesito in discussione, come annunziammo nella « Rivista di filosofia scientifica » (vol. VII, 1888, pag. 621); codesti scritti sommano già a parecchi volumi, che l'editore Friedrich di Lipsia va ora pubblicando, ma che risalgano a parecchi anni addietro. Il Vadalà-Papale, per meglio giudicare dell'Hartmann, avrebbe dovuto conoscerli, e forse avrebbe trovato molto più completa e corretta, di quel che a lui sia parso la primitiva teoria hartmanniana sulla genesi del Diritto].

PERIODICI AMERICANI

American Journal of Psychology.

Volume I. — 1887-88.

Jastrow, *Critica dei metodi psico-fisici.* [1° Il metodo delle più piccole differenze percepibili non dà una misura esatta della sensibilità, o non è che una vaga applicazione del metodo dei casi veri e dei casi falsi. — 2° Questo secondo metodo è giustificabile, purchè non si abbiano che due risposte possibili e non si producano che due specie di eccitazioni. — 3° Il metodo dell'errore medio e dell'errore probabile, è di tutti il migliore. — Il Jastrow non ammette la legge di Fechner, che la sensazione sia proporzionale al logaritmo dell'eccitazione, poichè, secondo lui, il fondatore della psico-fisica ha confuso la sensazione di essere differente con la differenza di sensazione. La memoria è seguìta da alcune appendici a dilucidazione delle idee critiche svolte dall'Autore].

Edwards, *Sulle colonie d'inverno dei corvi.* [È uno studio di sociologia comparata su quelle singolari associazioni o colonie di corvi, che si osservano in molte regioni dell'America Settentrionale e che talvolta raggiungono il numero di 230,000 e più individui. L'Abbott ha osservato che i corvi hanno ventisette maniere diverse di gracidare, e l'Autore ne trae la legittima conclusione che codesto insieme di voci basta a costituire un vero e proprio linguaggio. — Sul linguaggio degli Uccelli, veggasi i bellissimi articoli del Paolucci « Riv. Fil. scient. », vol. II, 1882-83, pp. 297-650].

Hodge C. F., *Alcuni effetti della stimolazione delle cellule gangliari.* [Sotto l'azione di ripetute ed intense stimolazioni, l'Autore ha potuto constatare che il nucleo e il corpo della cellula nervosa diminuiscono di volume, che il protoplasma cellulare si riempie di vacuoli, e che anche il pigmento modifica la sua disposizione. La diminuzione di volume delle cellule ha raggiunto, in talune esperienze, più di due micromillimetri, cioè μ 2,22].

Patrick G. J. W., *Studio su Eraclito.* [La inserzione di questo stupendo e lungo lavoro di storia della filosofia che occupa tutto un fascicolo (p. 557-690) mostra come venga dalla direzione inteso largamente il dominio degli studi psicologici. L'Autore parte dagli ultimi lavori di Teichmüller e Pfeiderer sulla filosofia eraclitèa, per risalire agli studii critici compiuti precedentemente da Schleiermacher, Lassalle, Zeller e Schuster.

L'esame di codesti lavori occupa la prima parte della monografia dell'Autore e dimostra agevolmente la varietà di apprezzamento cui possono dar luogo i pochi frammenti di qualsiasi antico pensatore. Basti dire che il filosofo di Efeso è giudicato da Schuster un sensualista ed empirista, da Lassalle un razionalista e idealista. D'altra parte, Teichmüller, Zeller e Pfeiderer, studiando le sue idee religiose, le fanno derivare, il primo dall'Egitto, il secondo dall'India, il terzo dai misteri Greci. Nè basta, perchè Pfeiderer dice che Eraclito era un ottimista, e Laudadio Mayer un pessimista. In quanto poi al carattere generale della sua filosofia, si oscilla fra l'ilozoismo secondo Schuster, il panteismo secondo Zeller, il panzoismo secondo Pfeiderer, e il panlogismo secondo Lassalle! Certo, vi è qui da contentare tutti i gusti, per cui l'Autore, riprendendo per conto suo la questione, rifà il processo ad Eraclito, e in una seconda parte del suo scritto, sulla base strettamente obbiettiva di ciò che ce n'è pervenuto, tenta una ricostruzione fedele della filosofia eraclitèa, ponendola in relazione storica coi più antichi e coi più moderni del filosofo Efesino. Accrescono il valore delle induzioni dell'Autore le appendici annesse al suo lavoro, nelle quali è riportata gran parte degli scritti e frammenti di Eraclito, e più particolarmente il suo famoso saggio sulla natura].

PERIODICI FRANCESI

Revue philosophique de la France et de l'Étranger.

XIII année, tome XXVI, octobre-décembre 1888.

FOUILLÉE A., *Filosofi francesi contemporanei. — J-M. Guyau.* [Questi due articoli sono stati allargati e completati nell'ultimo studio sul Guyau che il Fouillée ha da pochi mesi dato alla luce (F. Alcan editore, 1889) Ne riparleremo, tanto più che il Guyau, così immaturamente rapito alla filosofia ed all'arte, merita per la originalità e profondità dei suoi concetti un particolare tributo di stima].

BALBIANI, *Le teorie moderne della generazione e della eredità.* [Questo bellissimo articolo è un sunto del corso dato dall'illustre embriologista durante il semestre estivo del 1888 al Collegio di Francia. Ci contentiamo di darne un sommario, giacchè la ricchezza del contenuto ci vieterebbe di riassumerlo: — Concetto della riproduzione in biologia: — La riproduzione per conjugazione nei microrganismi; — Transazione fra la conjugazione e la fecondazione (esperienze di Kirchner sul genere *Volvox*); — Fecondazione presso i Metazoarii; — Origine e struttura delle cellule sessuali nei varii tipi di Invertebrati (Ortonectidi, Idrarie, Vermi, Insetti); — Formazione delle cellule sessuali nei Vertebrati (le cellule si dividono di buon'ora in due gruppi: quello delle *cellule somatiche* e quello delle riproduttive o *sessuali*): — Struttura ed evoluzione dell'ovo e dello spermatozoide (che debbono essere considerati come elementi cellulari, e nient'altro): — Il nucleo dell'ovo e i globuli polari: loro spiegazione (tre teorie, una di Balfour e Van Beneden, l'altra di Jhering e Strassburger, la terza, più recente, di Weismann): — Cariocinesi, ossia segmentazione del nucleo secondo le ricerche

di Van Beneden; — Esame e critica della ipotesi del plasma germinativo o « Keimplasma » di Weismann; — Esame e critica delle varie ipotesi intorno all'eredità emesse in diverse epoche].

Altri articoli originali del semestre: — Janet Paul, *La scienza e la credenza in filosofia.* — Malapert, *L'amore intellettuale di Dio in Spinoza.* — Secrétan, *Questioni sociali — Il lusso.* — Sorel, *La causa in fisica.* — Tannery, *Sulla nozione del tempo.* — Vandame, *Su alcune questioni di filosofia matematica.*

Fra le analisi bibliografiche segnaliamo quelle degli scritti di Angiulli, *La filosofia e la scuola*; di Asturaro, *Su Gerolamo Cardano*; di Tarantino. *Criticismo di Hume*, e di Morselli, *L'Uomo secondo la teoria dell'Evoluzione.* [Intorno a questa ultima opera, ci si permetta riferire il giudizio di un reputatissimo critico francese, Bernardo Perez:

« E. Morselli pubblica in fascicoli le sue *Lezioni di Antropologia generale.* Questa pubblicazione, ove saranno indicati con sicurezza e precisione i dati che riguardano l'ufficio e la posizione dell'Uomo nella natura, le sue origini, il suo passato e il suo avvenire, non può a meno d'ispirare un vivo sentimento di curiosità in tutti coloro che credono la scienza chiamata a risolvere il problema della natura umana e gli altri problemi scientifici e sociali che da quello dipendono. All'importanza dell'argomento s'unisce l'alto valore intellettuale di chi lo tratta. Sicurezza d'informazioni, sobrietà e nettezza di esposizione, e soprattutto larghezza sintetica e filosofica delle vedute; tali sono le qualità che ci compiacciamo di aver trovate nelle Lezioni dell'eminente direttore della « Rivista di filosofia scientifica »].

Revue de l'Histoire des Religions

Neuvième année, 1888, *tomo XVII.*

Horst, *Studi sul « Deuteronomio ».* [Dimostrazione accurata che molte mani hanno concorso alla composizione del *Deuteronomio*, e che questo famoso libro dell'*Esateuco* è il prodotto di molte addizioni e interpolazioni successive. Dice anzi l'A. che conviene rinunciare alla speranza di ricostrurre, in mezzo a tante parti di origine e di tempi diversi, un presupposto Deuteronomio primitivo, vuoi di Mosè, vuoi di Giosìa. A quest'ultimo spetta, secondo alcuni, una riforma importante nella riduzione del libro: ma l'Autore ritiene che non si possa fissare approssimativamente la data in cui avvenne codesto fatto storico].

Monseur, *La leggenda d'Achille.* [Esame critico dell'opera di E. Hugo Meyer: *Indogermanische Mythen. - II. Achilleis*, Berlin 1887. — Il Meyer sostiene che il punto di partenza dell'Iliade fu un piccolo poema, l'*Achilleide*, composto verso l'850 a. Cr. da un aeda o rapsode di genio, cui conserva il nome di Omero. Il poema comprendeva tre parti, di cui la prima vertente sulla querela fra Achille e Agamennone è conservata nel libro I dell'epopea omerica; la seconda, sulla disfatta degli Achei e sulle imprese di Agamennone, dal libro XI; e la terza, sulla vittoria d'Achille contro Zanto ed Ettore, da varii frammenti sparsi nei libri XIX, XX, XXI e XXII. A

fianco di questi canti immortali, che formano ancora il quadro del poema, parecchie generazioni successive di aedi o rapsodi hanno aggiunto e intercalato numerosi episodi, fra cui la *Diomedia* scritta verso l'800 a. Cr., la *Patroclia* verso il 775, l'*Ettoreide* verso il 700, ecc. Alcuni di questi aedi hanno saputo scrivere canti belli come i più antichi od omerici; altri invece, venuti più tardi, tra il 700 e il 600 a. Cr., si sono contentati di riempiere le lacune e di rimaneggiare il tutto. Ma è forse permesso oggi ricostrurre le diverse fasi che ha attraversato questa successione di rimaneggiamenti? Il Croiset lo negava, ma il Meyer lo crede possibile, e nel suo studio accuratissimo ha cercato di porre in luce (pag. 56-262) tutti gli argomenti in favore della sua tesi. Segue poi un'esposizione della leggenda d'Achille coi raffronti alle leggende consimili d'altre mitologie, specialmente germaniche].

Regnaud Paolo, *Le origini della mitologia secondo Max Müller.* [Tutti sanno che per M. Müller la mitologia altro non è che una degenerazione del linguaggio, e che d'altra parte il linguaggio primitivo è stato essenzialmente subbiettivo, cioè ha espresso dapprima le azioni e gli stati subbiettivi all'uomo, e solo in seguito ha designato gli oggetti. La teoria mitogenetica del Müller è oramai in assoluta decadenza, soprattutto dopo le critiche del Lang e della scuola antropologica; e in quanto alla teoria intorno alla formazione del linguaggio, il Regnaud, in questo suo breve ma succosissimo articolo, ne fa agevolmente giustizia, dimostrando: 1° che in origine il linguaggio s'applicava agli oggetti piuttosto che al soggetto pensante e parlante; 2° che l'idea o imagine cosciente degli oggetti è anteriore ai nomi che hanno ricevuto, e può restarne indipendente anche dopo la creazione di codesti nomi; 3° infine, che la mitologia, sviluppandosi coll'aiuto delle parole, è nata però al di fuori di esse, e si fonda non già sopra una base verbale, ma sopra una base logica e psicologica].

Hild, *Il pessimismo morale e religioso in Omero e in Esiodo.* [L'A. dimostra che nei primitivi poemi epici della Grecia domina un vero pessimismo empirico, che si può seguire durante le fasi successive dell'Ellenismo, non solo fra gli storici come Erodoto, ma anche fra i pensatori e i filosofi. In Omero si trova dipinto al vivo l'orrore della vita e il timore della morte; i suoi eroi sentono il fardello dell'esistenza, sono in preda a passioni selvaggie e furiose, che rendono tormentata e poco lieta la loro esistenza, ma pur temono di morire. Essi non stimano certo la vita come un bene, ma reputano la morte come il peggiore di tutti i mali. Lo stesso concetto del destino o *fatum* è pessimistico; la sofferenza perenne, l'errore, la colpa, la morte inevitabile e l'insufficienza dei compensi assegnati all'eroismo inspirarono all'imaginazione dei Greci il concetto di un potere vago, impersonale, che incombeva sugli stessi loro Dei, non meno infelici e colpevoli degli uomini. La riparazione dell'oltre-tomba non aveva pei Greci dell'epoca eroica che un debolissimo valore; tuttavia, essi concepirono vagamente l'idea di una felicità chimerica al di là dell'esistenza terrena, ma sotto tale rapporto restarono inferiori ai Germani col loro *Walhalla* e agli Ebrei col loro *Seno d'Abramo*].

Revue Scientifique.

III^e Série, tomes XV XVI, II^e semestre 1888.

La « Revue scientifique » va acquistando tendenze sempre più tecniche, e allontanandosi dalle questioni di vera filosofia scientifica. Questo fatto può dipendere da più cause: dalla sfera speciale di studii in cui si move il simpaticissimo e geniale suo direttore, Carlo Richet, e dalla prevalenza assegnata ai collaboratori francesi. Alcuni anni or sono la « Revue » era infatti, come il portavoce di tutta la scienza cosmopolita, e vi collaborarono i primi pensatori viventi. Ricordiamo tutti l'influenza che esercitavano gli articoli ammirabili di Helmholtz, di Tyndall, di Du Bois Reymond, di Dumont, di Cl. Bernard, di Quatrefages, di Virchow, di Lubbock, che l'Alglave, allora direttore del periodico, si affrettava a pubblicare, a far tradurre. Oggi la « Revue » ha assunto invece nella letteratura scientifica un ufficio più ristretto, quasi soltanto nazionale, e vi prendono un posto più largo le comunicazioni e memorie di scienze speciali. Tuttavia essa figura sempre fra i primi periodici del mondo, e vi è sempre una larga messe di articoli d'indole generale da segnalare.

Beaunis, *La evoluzione del sistema nervoso.* [Sono lezioni del corso di fisiologia fatto dall'A. nella Facoltà medica di Nancy. — Il cervello, dice il Beaunis, altro non è che una differenziazione (o meglio specificazione) del protoplasma, e si può seguirne passo passo lo sviluppo ascendente dall'*Ameba* all'*Uomo*. Anche all'estremità della serie organica si manifestano vere e proprie attitudini psichiche, poichè negli animali sprovvisti di sistema nervoso troviamo, per quanto allo stato rudimentale, le diverse forme di attività che abitualmente designiamo come nervose. Ora, tutto il regno animale ci dimostra che più tardi la funzione psichica, specificandosi, si localizza nel tessuto nervoso sempre più differenziato. In un primo gruppo di animali il sistema nervoso ci mostra il *tipo disseminato* (Polipi, Meduse, Ctenofori, Idre, Attinie): poi viene il *tipo raggiato* (Echinodermi, Asterie, Oloturie): indi il *tipo bilaterale ventrale* (Vermi, Rotiferi, Trematodi, Nematodi, Irudinee, Anellidi): infine il *tipo mediano dorsale* (Ascidie, Vertebrati). È notevolissimo lo studio che il Beaunis fa del sistema nervoso degli Articolati, e più specialmente degli Insetti, dei quali descrive ed esamina con singolare minuzia il ganglio cerebroide o cervello. La complicazione di struttura dei centri nervosi corrisponde in tutte le classi di animali alla complicazione delle funzioni: è infatti legge generale della biologia che struttura e funzione siano unite indissolubilmente, per quanto il nostro pensiero tenda a distinguerle secondo il concetto antropomorfico che ci facciamo dell'universo].

Cunisset-Carnot, *Atti ragionati dei Passeri.* [Curiosa osservazione di atti che rivelano, non solo ciò che si chiama in generale intelligenza, ma una vera facoltà di raziocinio; vale a dire, intuizione di un danno futuro dipendente dalla volontà dell'uomo, e conseguente modo di agire da parte dell'uccelletto].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore*.

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

POMPEO DUMOLARD

La morte improvvisa ed immatura di **Pompeo Dumolard**, l'intelligente libraio di Milano, avvenuta mentre questo fascicolo era sotto i torchi, priva la *Rivista di filosofia scientifica* non solo del capo e proprietario della sua Casa Editrice, ma anche del suo più sincero ed affezionato Mecenate.

Quando, sul finire del 1880, io esposi a **Pompeo Dumolard** il progetto d'una Rivista italiana destinata a cementare la filosofia e le scienze positive, Egli lo approvò e pose quasi subito in esecuzione con un vivo sentimento di compiacenza e con vero disinteresse. La *Rivista* sarebbe stata, così diceva, il naturale complemento di quella *Biblioteca scientifica internazionale*, cui Egli aveva dedicata tanta attività e tanto ardimento. Non cercò quello che altri editori avrebbero richiesto per mettersi nell'impresa, cioè la certezza della sua riuscita finanziaria; ma si lasciò guidare soltanto dal desiderio di fare opera utile alla cultura nazionale, sebbene convinto che le condizioni speciali del commercio librario italiano non gli avrebbero mai concesso di trarne molto vantaggio economico.

Così sorse e per nove anni si è mantenuta questa *Rivista*, non frutto di speculazione per parte del suo

Editore, nè strumento di vanità o di guadagni per parte di chi l'ha fondata e diretta fino ad ora e di quegli egregi che l'hanno onorata dei loro scritti. Essa, adunque, non è tanto opera nostra, quanto di Colui che durante il decorso novennio generosamente se ne era assunta l'edizione e con non minore generosità e coraggio ne ha incontrate e superate tutte le non lievi difficoltà finanziarie, senza alcun sussidio di Governo o di Accademie.

Io stimo che questo non sia il minore dei titoli di **Pompeo Dumolard** alla benemerenza del paese. Alla patria egli, giovanissimo, aveva già dato il proprio braccio, accorrendo nel 1866 fra i valorosi volontari di Garibaldi. Ma la patria più tardi ebbe da lui nuovo e continuo tributo, quando assunta la direzione della Casa Editrice lasciatagli dal padre, anzichè arricchire facilmente, come han fatto tanti altri, colla pubblicazione di libri o inutili o vacui od osceni, e perciò più agevolmente commerciabili, Egli preferì che del suo nome intemerato di libraio o di editore si onorassero soltanto le opere utili allo sviluppo della seria coltura italiana. Ciò vuol dire che non tutte le imprese librarie del nostro **Pompeo** furono pecunia-

riamente fortunate: nella sola *Biblioteca scientifica*, dove accanto ad opere straniere reputatissime Egli volle che figurassero anche non pochi volumi di autori italiani, trovasi impegnato un sì ingente capitale, che nessun altro editore, per quanto dato alle arditezze librarie, avrebbe osato anticipare. Ma al **Dumolard** questa *Biblioteca* e la nostra *Rivista* parevano, e ben a ragione, due azioni di vero patriotismo, ed egli le compì con animo sereno, come se fossero stati per Lui un obbligo altamente morale.

Cittadino valoroso, marito e padre amorosissimo, commerciante onesto, amico cortese ed intelligente, **Pompeo Dumolard** morì, a soli 46 anni, lasciando in quanti lo hanno conosciuto l'immagine d'uno degli uomini più degni di rimpianto e di affettuosa memoria.

Spezia, agosto 1889.

Prof. E. Morselli.

STUDI DI PSICOLOGIA PATOLOGICA

IL

CONCETTO MODERNO DELLA PAZZIA

secondo alcune recenti pubblicazioni (*)

Dare una definizione della pazzia sembra a prima vista, ed al comune degli uomini, la cosa più agevole di questo mondo; ma se ci si ferma un po' di più colla mente, la cosa non appare così chiara. I più, al sentir pronunziare la parola pazzo, si rappresentano un certo tipo netto, preciso, ben delineato, che forse sarà vero, perchè esprime l'ultimo grado, il culmine della malattia (mania, demenza, idiotismo, ecc.), ma nessuno pensa agli infiniti gradi intermedii. Gli osservatori acuti, i pensatori profondi, da molto tempo avevano richiamato l'attenzione sulle sfumature che separano l'uomo sano dal pazzo, e avevano significato come fosse elastica quest'ultima parola nelle sue molteplici applicazioni possibili. Basterà ricordare il famoso detto di Shakespeare: « *Quanti folli tra i sani* », e i versi dell'Ariosto in cui è espresso il concetto che la pazzia è un tronco di cui ciascuno possiede un ramo.

Domando ora: L'indefinitezza del concetto della pazzia è andata crescendo o diminuendo col tempo? Al presente, con tutti i progressi compiuti in ordine alla scienza mentale, tanto fisiologica che patologica, riesce più agevole o no l'applicazione dell'appellativo « pazzo »? È codesta la questione che mi propongo di svolgere, giudicando che sì fatto studio di psicologia patologica non riuscirà discaro ai lettori di questa « Rivista » (1).

(*) Pubblicando questo articolo del nostro egregio collaboratore, non intendo sottoscriverne tutti i giudizii, nè accettarne tutte le opinioni: lo inserisco perchè mi parve opportuno che anche la « Rivista di Filosofia scientifica » s'occupasse di psicologia patologica. E. Morselli.

(1) Cfr. Schüle, *Handbuch d. Geisteskrankheiten*, nello « Ziemssen' s Hdb. f. spec. Path. u. Ther. » [Tradotto malamente anche in italiano]. — Lo stesso, *Klinische Psychiatrie*, III^{a} ediz. del precedente. — Meynert,

I.

Non si può assegnare un'epoca determinata in cui sia la prima volta apparsa la pazzia. Un tempo si credeva che gli animali e i selvaggi ne fossero del tutto immuni, ma ormai si è convinti che in entrambi, se è molto, moltissimo rara e difficile a constatarsi, non è già inesistente. Tutti gli autori moderni pongono la civiltà qual primo momento causale fra le potenze nocive, ed è innegabile che accanto ai frutti positivi recati dal progredire dell'incivilimento in generale, esiste il fatto che fra i popoli meno inciviliti non vige quella ricca concatenazione di frenosi che contraddistingue i popoli cosiddetti civili. Bene s'intende che qui vien fatta astrazione dall'idiotismo e dalle affezioni dirette del cervello, le quali naturalmente troveranno le loro condizioni organiche sotto tutte le zone e sotto qualsiasi grado di coltura. L'influenza di una troppo stipata popolazione, della insufficiente nutrizione rispetto al corpo, i molteplici eccitamenti fisici e morali al godimento, nonchè i varii patemi dell'animo inerenti alla vita delle città per rispetto allo spirito ed alla morale, sono tutte potenze nocive.

In tutti gli animali, d'altra parte, il sistema nervoso è tanto poco soggetto ad esaurimenti, mantenendosi sempre fissi ed immutabili gli adattamenti una volta determinati, che l'equilibrio delle loro funzioni mentali è di una mobilità poco sensibile, di fronte a quella squisitissima dell'uomo. Con tutto ciò si è pure osservato presso gli animali qualche caso di aberrazione mentale, e mi piace di riferire il caso narrato dal Romanes (1). Un piccione, colla coda a ventaglio, bianco, stava colla sua famiglia in un colombaio del cortile della scuderia. Esso e la sua fem-

---

Th. Psychiatrie, I vol. 1881 [trad. ora in franc.]. — MORSELLI E., *Introduzione alle lezioni di clinica psichiatrica e psicologia patologica*, 1881. — Lo stesso, *Manuale di semejottica delle malattie mentali*, vol. I, 1885. — Lo stesso, *Corso di psichiatria*, ediz. autogr. 1888. — ARNDT R., *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1883. — CULLERRE, *Les frontières de la Folie*, 1889. — PARANT, *La raison et la folie*, 1889. — LOMBROSO, *L'uomo di genio*, IV ediz. 1889. — MOREAU (de Tours) PAUL, *La folie chez les Enfants*, 1889.

(1) ROMANES G., *Animal intelligence*, « Intern. scient. series », 1886. — Cfr. LAUDER- LINDSAY, *The Insanity of the animals*, passim.

mina venivano dal Sussex, ov'erano vissuti ammirati e rispettati da tutti, quando ad un tratto il maschio divenne vittima della follia che si descriverà. Non si notò alcuna eccentricità nella sua condotta fino al giorno in cui avvenne che la padrona del colombaio gettò una bottiglia da birra bruna, proprio sotto il colombaio. Subito il nostro piccione volò a terra, e con grande meraviglia di chi l'osservava, cominciò una serie di genuflessioni, per rendere evidentemente omaggio all'oggetto così straordinario per lui. Girava e rigirava attorno, facendo delle curve, avanzando e indietreggiando, e compiendo le cerimonie più ridicole che si siano mai viste compiere da un piccione innamorato. Esso non la finì che quando la bottiglia fu ritirata; e (cosa che prova che questa singolare aberrazione dell'istinto era divenuta un'idea fissa) ogni volta che il recipiente, rizzato o no che fosse, si trovava nel cortile, il piccione arrivava a volo con tanta agilità come quando gli si dava a mangiare, e continuava le sue curve fino a che la bottiglia rimaneva lì. Ciò poteva durare alcune ore, e gli altri membri della sua famiglia, considerando le sue evoluzioni con un'indifferenza glaciale, non prestavano alcuna attenzione alla bottiglia. È evidente, nota il Romanes, che questo piccione era in preda a qualche monomanìa persistente e intensa riguardo a quell'oggetto particolare. « Benchè la demenza, aggiunge, non sia cosa rara fra gli animali, questo caso è il solo in cui io abbia incontrato un disordine evidente delle facoltà istintive, per opposizione alle facoltà razionali, a meno di riguardare come aventi un'origine razionale le manifestazioni di erotomanìa, di manìa infanticida, ecc., i quali si osservano forse più frequentemente negli animali che nell'uomo ».

Per ciò che concerne l'uomo storico, si può ben dire che la prima constatazione della pazzia si perde nella notte dei tempi. Senza soffermarci sulle tradizioni incerte degl'Indiani e degli Egizi, ricordiamo che presso gli Ebrei e i Greci più antichi erano già state osservate la manìa, la pazzia fissa, la malinconia. Le cronache ebraiche ci dipingono Saulle coi suoi accessi di furore alternantisi con profonda malinconia. Nabucco, re di Babilonia, il distruttore di Gerusalemme, ci offre un esempio di malinconia con allucinazioni. Si credeva mutato in belva selvaggia, « mangiava fieno siccome bue, aveva i capelli irti come penne d'aquila e le unghie cresciute come grinfe di uccelli rapaci » (Daniele, c. IV). Il mito greco ci raffigura nell'Ajace un folle tormentato dalle furie (epilessia), il quale finisce

poi col suicidio (Sofocle). Ercole andava soggetto egli pure ad accessi di manìa furiosa, come risulta dalle stupende descrizioni di Mosco e di Euripide. La licantropia degli Arcadi, i più anziani fra i popoli della Grecia, l'insania delle figlie di Procto che, abborrenti dal matrimonio, erravano in luoghi selvatici ed urlavano come belve, la malattia donnesca degli Sciti che, secondo la descrizione d'Ippocrate, pare che fosse una malinconia in parte cagionata dall'impotenza, in parte cagione di essa, sono esempi, secondo il Leidesdorf, di frenopatie endemiche ed epidemiche.

Quale carattere rivestì la pazzia constatata presso gli antichi? E come era delimitato il concetto ch'essi ne avevano? La pazzia presso gli antichi rivestì un carattere mitico; non era niente affatto confusa colle altre malattie. Il pazzo era circondato di una certa aureola, che ne faceva un essere a parte nel mondo. Non solo si guardava alla bizzarria ed alla stranezza delle azioni, ma si teneva d'occhio la sovreccitazione delle facoltà intellettuali in genere, come parecchi altri fenomeni psicologici, i quali, se sono tuttora inesplicabili, in quei tempi sembravano miracoli addirittura. Io penso però che il fattore, il quale avrà massimamente contribuito a fare della pazzia qualcosa di mitico, sia stato il fatto che nel pazzo quasi sempre si osservava un'altra persona diversa dalla prima (*alienus*), per cui egli veniva a menare una doppia vita, e quasi un altro parlava in lui.

Guardiamo un po' a volo d'uccello la storia della pazzia, per sapere se attraverso i tempi il concetto di essa abbia acquistato ovvero perduto i caratteri delimitativi. Il Leidesdorf, nei cenni storici che precedono il suo *Trattato di malattie mentali*, considera la storia della pazzia in diverse epoche: epoca primitiva, epoca antica, epoca medioevale ed epoca moderna; ma, essendo il suo lavoro tutt'affatto analitico, invano tu cerchi una formola sintetica che contenga la caratteristica di ciascun'epoca. Dirò che nelle prime tre epoche è prevalente la parte mitica, e solamente nell'ultima si svolge la parte scientifica. Bisogna dire però che i concetti, i quali avevano voga per lo passato intorno alla pazzia, erano certamente sbagliati, ma ben netti e delimitati. Tutti erano d'accordo nel considerare le varie forme di pazzia come qualche cosa a parte che non avesse alcuna affinità nè collo stato sano, nè colle altre malattie. Ciò è convalidato da varii argomenti:

1° Ci volle del tempo perchè la pazzia fosse messa a li-

vello delle altre malattie, perchè bisognò che fossero messi in chiaro i rapporti reali ed intimi esistenti fra quella e queste ultime. E ciò è pienamente giustificato, se si riflette che anche oggi codesto punto lascia luogo alla discussione. Certamente essa è una malattia, e nessuno oggi ne dubita; ma è poi vera l'opinione di coloro che ritengono la pazzia in nulla differente dalle malattie di un organo qualunque del corpo? A me pare che allo stesso modo che sbagliarono coloro che fino al principio di questo secolo ritennero l'alienazione mentale una specie di entità psicologica, un insieme di sintomi psichici più o meno bizzarri costituente, all'infuori dell'essere organizzato, una specie di secondo essere che riguardava più il psicologo e il moralista che il medico, così parimenti sbagliano coloro che ritengono la pazzia una malattia non avente alcun carattere speciale che la contraddistingua rimpetto a tutti gli altri morbi. Ricordiamoci che il cervello non secerne il pensiero, come il fegato la bile. La caratteristica della pazzia è l'indeterminatezza. Il concetto, infatti, che noi abbiamo di una malattia di cuore, di fegato, o che so io, è ben netto e delimitato; e se lascia discutere sull'origine, sull'etiologia, sulla sede ed anche sulla sintomatologia, i confini della discussione sono sempre segnati. Date tali condizioni, constatati tali sintomi, il morbo dev'essere quello e non altro. L'affare, mi si passi l'espressione, è puramente meccanico; e quanto più son complete le conoscenze in fisiologia, tanto più si conoscerà profondamente la patologia e tanto meno si discuterà. Nella pazzia per contrario le cose non istanno così; direi che prevale il dinamismo. Mi proverò di spiegarmi meglio, se mi riescirà.

Tutte le funzioni dei nostri organi si compiono bene, se le condizioni di questi ultimi si trovano in un certo equilibrio (fisiologia); disturbato questo, le funzioni o non si compiono addirittura, ovvero si compiono anormalmente (patologia). Ma l'equilibrio, nel caso di malattie ordinarie, può essere disturbato in un sol senso; di qui maggior determinismo. Nel caso di morbi psichici, invece, esso può essere disturbato in sensi svariati; di qui l'indefinitezza κατ 'έξοχήν; indefinitezza che si constata quanto alle loro cause, quanto alla loro sintomatologia, quanto al decorso, quanto all'anatomia ed istologia patologica, ed anche quanto alla cura.

Il fatto è che in ogni *Io* ammalato subentra sempre una individualità tutta particolare, la cui fondamentale cognizione richiederebbe in massima quella molteplice investigazione che

solo sarebbe in certo modo possibile mediante uno sguardo retrospettivo a *tutte* le fonti dell'individualità, quindi a tutti i rapporti del malato colla vicinanza prossima e lontana, a tutte le circostanze di tempo ed a quelle della linea ascendente. Nelle altre branche della medicina, nota lo Schüle, nelle malattie del petto e dei polmoni, si tratta di organi malati che sono da considerarsi come tipicamente e, direi quasi, completamente eguali o sono, tutt'al più, da schierarsi sotto poche categorie generali di deviazione. Nella psichiatria invece si tratta di persone malate, o — per dirla somaticamente — si tratta di cervelli *sui generis* con predisposizione tutt'affatto individuale. A prescindere poi che le esistenze intellettuali, quali organizzazioni individuali del cervello, si possono intendere giustamente solo a sviluppo completo. Epperò, per volere esattamente studiare ogni singolo caso di malattia, dovremmo essere capaci di precisarne il suo albero genealogico, fisico e morale, i suoi precedenti, la sua impronta definitiva e, quel che più importa, il *suo modo di reagire.*

2° Che i mentecatti sino ai primi anni del secolo presente fossero ritenuti quasi come una casta a parte, lo prova il trattamento particolare a cui erano sottoposti. Spetta all'immortale Chiarugi di Firenze la gloria di aver regolato pel primo umanamente la cura della pazzia (1790), mentre in Francia ugual vanto tocca al grande Pinel. Questi proclamò, nella seconda sezione del suo *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (Paris, 1808), che i pazzi non erano da riguardarsi come gente *sui generis*, e che quindi non meritavano il trattamento loro inflitto. Con semplicità e modestia commovente, senza enfasi, senza frasi patetiche ed altisonanti, Pinel svolge i principii della più pura filantropia nella loro applicazione pratica agli alienati di mente, e stabilisce le regole del trattamento psichico, quale da esso medesimo venne praticato e quale, per il bene e la salute dei poveri folli, dovrebbe sempre più pigliare radice in tutti i paesi dell'universo.

3° Fino alla metà di questo secolo non solo la pazzia in genere era considerata come qualche cosa che si contrapponeva in modo preciso alla ragione, ma anche le varie forme di psicosi erano ritenute come tipicamente diverse, quasi come specie fisse irriducibili l'una all'altra. Secondo taluni, sarebbe stato lo Zeller il primo a formulare nettamente nel suo *Zweiter Bericht*, ecc. (*Medizinisches Correspondenzblatt*, luglio 1849) il concetto che le varie forme di alienazione mentale siano da

riguardarsi come altrettanti stadi di un solo processo morboso, variamente interrotto nel suo andamento, ma suscettibile anche di progredire fino alla rovina compiuta dell'intelletto. Questa idea, che aveva guidato anche i Francesi nelle loro ricerche anatomo-patologiche sul cervello, trovò un valido campione nel Griesinger, il quale con somma conseguenza logica tentò di affermarlo solidamente, appoggiandosi ai fatti di anatomia patologica e di neurologia (1).

4° Quando si considerava la pazzia come qualche cosa di ben delimitato e di separato dal resto dei fenomeni, non poteva sorgere a nessuno in mente il pensiero di cercare i rapporti di essa con altri fatti psicologici, per citarne uno, col delitto. Fu nel principio del nostro secolo che sotto la influenza dell'etica di Kant si sollevò un tale problema, e ne nacquero, per risolverlo, diverse opinioni, che divisero i psichiatri in due campi: in quello dei *psicologi*, e in quello dei *somatici*. Partendo dall'idea comune che nell'alienazione mentale si abbia a che fare con stati speciali dell'anima, il moralista Heinroth cercò il punto di partenza dell'impulso irresistibile nell'anima stessa, mentre all'opposto Nasse, col suo acume, voleva riconoscerne la ragione in istati morbosi materiali. Tutto ciò che è fenomeno naturale nell'uomo in genere, tutto ciò che è dato all'uomo: corpo, anima, ragione, libertà; tutto ciò, dice Heinroth, non è ancora l'uomo per sè: ciò che egli diventa, lo diventa in virtù delle sue azioni, epperò esso non diventa nè buono, nè cattivo senza il concorso della sua volontà, senza il suo proprio consenso. « Ciò che in lui havvi di materiale non è che la *base*; ma il *principio* della vita dell'uomo è la *ragione*, il contenuto della quale è la legge della santità, che è solamente indirizzata ad uomini moralmente liberi ». Quanto più l'uomo vive in mezzo alle passioni, tanto più esso si rende alieno dallo spirito della verità riposto solo nella ragione; esso presta omaggio all'illusione, e, senza accorgersene, si lascia trasportare in balìa del vizio; ma la sorte di tutti costoro non è la felicità, sibbene interno strazio, tormento di sè stesso e disperazione. Il tramonto della stella della ragione negli abissi della manìa, della malinconia o della demenza è tutta *colpa* propria dell'uomo, chè desso — e qui è la pietra angolare della teoria di Heinroth — non può essere costretto, se non consente all'impulso. L'inno-

(1) Questo concetto è stato ripreso recentemente dal Kahlbaum e dall'Arndt in Germania, e, in parte, dal Morselli in Italia.

cente non diventa mai folle, bensì lo diventa solo la colpa. E in forza di questa colpa l'animo cade nel fango sino al livello del bisogno organico naturale, ed è allora che si ammala. L'anima si ammala di per sè stessa; le passioni ed i *peccati* sono la sorgente delle sue malattie. E considerando il *peccato* come sorgente della pazzia, l'Heinroth ne trova la migliore profilassi nel culto della religione cristiana. Conclusione: per l'Heinroth delitto e pazzia si confondono insieme, anzi sono una stessa cosa, perchè entrambi peccati dell'anima.

Contro tali vedute sorse una reazione poderosa. Con Nasse si contendono il primato il Jacobi di Siegburg, il Groos di Heidelberg ed il Grohmann, il quale sovranamente mite, invece del palco di giustizia raso dalle fondamenta, chiese una casa di salute per i delinquenti. La grande importanza della domanda sul quando e donde provenga la schiavitù psichica nei disordini mentali, apparisce chiara da ciò che la soluzione accennata già dai partigiani dell'elemento *somatico* è giunta a costituire, mediante gli studi sul cervello, il principale pernio della odierna psichiatria. « Tante le colpe, altrettante le malattie dell'anima », aveva affermato l'Heinroth. Ecco ora la logica risposta fatta dagli oppositori ai suoi argomenti.

È innegabile che noi tutti siamo peccatori, non però tutti mentecatti; è necessario quindi che vi concorra qualcosaltro per avere quello stato, in cui il peccato cessi e dalla nessuna libertà morale nasca un disturbo dell'anima. E questo *quid* si trova mediante l'accurata osservazione sotto forma di *movente organico*, di fattore organico. Il vero fondamento organico delle malattie psichiche fu anzitutto dimostrato all'evidenza dai successi della terapia, i quali erano palpabili quando la terapia veniva diretta soltanto contro i sintomi morbosi del corpo, mentre riescivano nulli, allorchè essa veniva applicata contro le anomalie in apparenza puramente psichiche. « Il vero criterio fra lo stato *compos sui*, ragionevole, e quello insano, sta nello stato dell'anima, vincolata o no dall'organismo »; ecco la definizione della pazzia formulata da Groos circa cinquant'anni fa, e che, secondo lo Schüle, non può essere concepita meglio. Nello stato d'inceppamento dell'anima da parte dell'organismo, nello stato di pazzia, stando a questo modo di vedere, il pensare, il sentire ed il volere si effettuano per un motivo organico; nello stato libero dell'uomo sano di mente, questo motivo sta immediatamente entro l'anima *se ipsa*, non già nel corpo e vi sta in una maniera spirituale, ossia è di natura spirituale.

In codesta definizione, per lo Schüle, sarebbe tracciato il confine tra l'alienazione mentale e la colpabilità.

Io non posso associarmi collo Schüle nel plauso che fa alla definizione della pazzia posta dal Groos. Su tale punto mi fermerò più innanzi; ora noto solamente che coi concetti moderni di psicologia e di fisiologia cerebrale, non si può più parlare di motivi che stanno immediatamente entro l'anima in una maniera spirituale. Tanto i motivi psichici di un uomo sano di mente, quanto quelli di un matto hanno un fondo organico. Si può dire solamente che se codesto sostrato delle funzioni psichiche rimane nelle condizioni ordinarie e normali, darà luogo a processi mentali sani; in caso contrario costituirà i casi di alienazione mentale, ovvero anche di delinquenza. Il confine, se pure esiste, tra la pazzia e la colpabilità bisogna cercarlo altrove; e più innanzi si vedrà dove.

II.

Chi ha seguito i grandi progressi che si sono andati compiendo nel campo della Psichiatria dal principio di questo secolo insino a noi, sa bene che il concetto della pazzia è andato sempre più perdendo la sua delimitazione per le molteplici e svariate affinità che si sono scorte tra la follia e la ragione, tra essa e il genio, ed anche tra essa e la delinquenza. Basta pensare alle importanti pubblicazioni venute fuori in questi ultimi anni, talune anche recentissime, le quali hanno per iscopo di mettere in chiaro il punto enunciato più su — che il campo della Psichiatria per via di sfumature indecise conduce in campi svariati.

Comincerò dall'esporre il contenuto del libro del Cullerre: *Les frontières de la Folie.* Molti altri si sono occupati prima di lui del medesimo argomento, e basti citare Morel, Moreau (de Tours), Trélat, J. Falret, Lasègue, Legrand, Maudsley, Tebaldi, Magnan, e sopratutto Ball; ma il Cullerre ha fatto come la sintesi di tutto ciò che era stato pubblicato per lo innanzi su tale questione. « La santé et la maladie — aveva detto Cl. Bernard — ne sont pas deux modes différant essentiellement, comme ont pu le croire les anciens médecins et comme le croient encore quelques praticiens. Il ne faut pas en faire des principes distincts, des entités qui se disputent l'organisme vivant et qui en font le théâtre de leur

lutte. Ce sont là des vieilleries médicales. Dans la réalité il n'y a entre ces deux manières d'être que des différences de degré; l'éxagération, la disproportion, la désharmonie des phénomènes normaux constituent l'état maladif ». È fuori dubbio che non esiste alcuna formola assoluta, che si consideri la salute dal punto di vista mentale o dal punto di vista fisico; ed un tipo normale dello spirito umano non potrebbe essere che un'astrazione ideale. Come fa notare Griesinger, il dilemma: « Quest'uomo è pazzo o non lo è », non ha scopo. Allo stesso modo che in Patologia ordinaria esiste tutto un ordine di fatti contrari ad un giusto equilibrio delle funzioni organiche e che pertanto non caratterizzano alcuna malattia determinata, così in psicopatologia vi è un numero considerevole di stati mentali, i quali costituiscono una zona intermedia tra l'esatto equilibrio di tutte le facoltà e le vere malattie mentali. Quante persone esistono, il cui fare eccentrico, il carattere irritabile, i sentimenti mobili, le idee bizzarre, gli atti insoliti motivano i giudizi più contraddittori dalla parte di quelli che li avvicinano! Quanti individui esistono, anormalmente depressi, inclinati alla malinconia o presi da uno stato abituale di sovreccitazione! Quanti pessimisti, entusiasti, originali, inventori, mistici, dissipatori e delinquenti anche, di cui non si saprebbe dire se essi debbano essere messi a livello dei matti, comunque si sia certi che il loro posto non è fra i ragionevoli! Che dire anche di quei *frenalgici*, che, sensati e corretti esteriormente, sono nel loro interno il giuoco di tic intellettuali irresistibili, d'idee fisse, di scrupoli ridicoli, di paure assurde e di idee impulsive, cause delle più terribili torture morali? Questi stati anormali dell'intelligenza, se non costituiscono la follia confermata, vi tendono in più modi, sia che si esagerino fino al delirio propriamente detto, sia che servano di passaggio a veri accessi di alienazione mentale. Ed anche in questi casi la follia conserva nelle sue manifestazioni qualche cosa di equivoco, d'incerto che per molto tempo è stata una sorgente seria di difficoltà per la diagnosi. Ecco chiarito il campo delle ricerche del Cullerre — analisi degl'innumerevoli disordini dello spirito e della sensibilità morale che procedono dall'alienazione mentale o vi conducono.

Il punto più importante da dover chiarire nello svolgere l'argomento proposto è certamente quello di spiegare l'origine di codesti stati intermedi tra la ragione e la follia, di mostrare se hanno delle affinità tra loro, tanto da poter essere ricon-

dotti all'unità di processo. Ed il Cullerre, infatti, dopo aver molto giudiziosamente mostrato la parentela della follia colle altre nevrosi (epilessia, corea, isterismo, ecc.), e ciò per avere di comune i caratteri essenziali — quali l'assenza di lesioni apprezzabili coi nostri mezzi d'investigazione, l'insorgenza fortuita di lesioni palpabili del sistema nervoso, come sotto l'influenza d'una irritazione simpatica, la sintomatologia a volte fissa ed a volte variabile, polimorfa e proteiforme, la possibilità di costituire solo un accidente nel corso dell'esistenza, o essere l'espressione di una disposizione costituzionale, e infine anche l'etiologia, — dopo aver discusso, dico, codesti punti, determina l'affinità intima che si riscontra tra la follia e le nevrosi da una parte e quegli stati che costituiscono le frontiere della follia dall'altra.

L'identità d'origine, la sostituzione reciproca, la loro equivalenza nelle manifestazioni sono argomenti validi per affermare l'identità del loro processo intimo, il quale ancora si nasconde ai nostri mezzi d'indagine. Fermiamoci un po' su ciò che riguarda la loro identità d'origine. I più grandi alienisti di oggigiorno pensano che le cause occasionali non hanno nello sviluppo delle malattie mentali in senso lato che una parte molto secondaria. A prima giunta si accorderebbe ad esse un'azione preponderante, ma l'analisi e la riflessione non tardano a modificare completamente le idee su questo punto e a far apparire l'importanza di un'altra causa che diremo primordiale, la predisposizione. I cervelli mal equilibrati sono i soli a soccombere sotto l'influenza delle perturbazioni organiche, sotto l'urto delle passioni violente e delle emozioni; i ben dotati resistono. Da Moreau (de Tours) in poi, tutti gli autori hanno notato che bisogna essere predisposti per subire gli effetti anche della follia alcoolica. Ora, codesta predisposizione è costituita dalla *eredità*, la quale per lungo tempo non è stata considerata secondo la sua importanza, essendo sconosciute la preminenza a cui ha dritto e l'estensione del suo dominio. Ma dopo i lavori di Lucas, di Moreau (de Tours), e soprattutto di Morel, bisognò riconoscere che l'eredità diretta e similare non è che una delle sue forme e forse la più rara; si ammise in particolare l'eredità di trasformazione, e si riconobbe che ciò che è ereditario in una malattia non è la malattia per sè stessa, ma una tendenza morbosa che, trasmettendosi per via della generazione, potrà tradursi nei discendenti in manifestazioni di forme differenti, quantunque della stessa famiglia. « Le differenti ne-

vrosi, dice Morel, da ciò che si è convenuto di chiamare *esagerazione del temperamento nervoso, eccitabilità nervosa, nevrosismo* fino alla pazzia propriamente detta, costituiscono una famiglia i cui prodotti patologici hanno dei rapporti diretti, delle affinità intime con le loro cause generatrici ». Moreau d'altra parte ha mostrato i rapporti ereditarî che legano la follia con le convulsioni, con l'isteria, con l'epilessia, con lo strabismo, con le nevralgie e paralisi, con l'apoplessia, con i tic, con l'asma, con la sordità, con l'*eccentricità*, ecc. È importante però notare qui che quando l'eredità psicopatica è arrivata a costituirsi fortemente, rigetta in seconda linea le altre forme di eredità nevropatica. Il germe speciale subisce allora una evoluzione del pari particolare.

Si è andato ancora più innanzi in quest'ordine di ricerche, e lo studio biologico delle famiglie nevropatiche ha provato che esistono fra le nevrosi e le diverse forme di malattie croniche ereditarie molte relazioni di decorso e di svolgimento, come vera parentela morbosa. L'artritismo e le nevropatie s'incontrerebbero e si confonderebbero sul terreno della *nevrastenia* — quello stato d'instabilità e di disquilibrio nervoso che non è ancora la malattia, ma che non è più la salute, e donde provengono le nevrosi più gravi e la follia. D'altra parte, vi è un punto comune tra tutte queste malattie croniche e costituzionali; ed è che esse derivano tutte da una tendenza primitiva dell'organismo ad una nutrizione difettosa. Secondo che il disturbo nutritivo si specializza e si fissa sopra una funzione, un organo od un sistema, produce determinate differenziazioni morbose, trasmettentisi per eredità.

Alcuni autori però sostengono che l'eredità nevropatica deve essere riattaccata ad arresti di sviluppo degli elementi anatomici in tale o tale altra parte del sistema nervoso. Ciò spiegherebbe, secondo l'Arndt, l'eccitabilità molto accentuata dei nevropatici, seguìta da esaurimento rapido, non altrimenti che si osserva nei fanciulli. Schultze e Pick pretendono di aver trovato degli arresti di sviluppo dello stesso genere negli alienati. Le varie forme di nevropatie e di psicopatie dipenderebbero perciò da una decadenza dell'organismo, e non sarebbero che il risultato della *degenerazione* dell'individuo.

L'importante per ora è di affermare questo, che le irregolarità mentali degl'individui che si trovano sulle frontiere della follia hanno la loro origine nella eredità e sono legate all'imperfezione congenita della loro costituzione psichica. Esse non si

incontrano perciò che in quelli che sono predisposti e che dalla loro entrata nella vita manifestano particolarità bizzarre in quanto concerne le loro idee, i loro sentimenti e le loro tendenze. Il principio ereditario psicopatico, pur subendo, secondo le circostanze, evoluzioni differenti, ha un'origine quasi sempre identica, la quale è riposta in quell'affezione nervosa vaga, con manifestazioni proteiformi che, dopo i lavori di Beard, Arndt, Benedikt, Cordes, ecc., ha ricevuto il nome di *nevrastenia*, una specie di esaurimento nervoso cronico che s'accompagna con notevole cambiamento di carattere, con disordini intellettuali più o meno gravi fino alla follia confermata. È bene però notare qui che la degenerazione qualche volta è acquisita (condizioni speciali dei genitori nell'atto del concepimento e della madre durante la gravidanza, malattie infettive degli adolescenti, traumatismi sulla testa, ecc.).

Il Cullerre passa a rassegna i vari segni, ossia le stimmate dei degenerati, le quali sono di tre ordini : intellettuali, morali e fisiche. Le combinazioni multiple di codesti segni, le loro associazioni ineguali e il predominio di taluni di loro creano quei tipi così diversi di psicopatici, i quali vanno dall'idiotismo al genio, dall'eccentricità alla follia confermata, dalla semplice esagerazione dei sentimenti fino all'assenza di ogni senso morale, dalla virtù alla delinquenza più grave

Come classificare ora questi psicopatici che costituiscono le frontiere della follia? Il Morel pensò di classificarli gerarchicamente in quattro classi: 1. i semplici disequilibrati, che presentano anomalie nella sfera delle facoltà intellettuali ed affettive, ma con vere lacune: essi sono degli eccentrici con idee fisse; 2. quelli che presentano una profonda perturbazione o un'assenza completa delle facoltà morali con delirio dei sentimenti e degli atti, con impulsi irresistibili e con pervertimenti dell'istinto sessuale; 3. gl'imbecilli, gl'istintivi, gl'individui che presentano tendenze precoci e innate per il male; 4. gli idioti. Secondo il celebre alienista, queste quattro classi segnerebbero altrettante gradazioni progressive nella degenerazione ereditaria.

Comunque vi sia una certa gerarchia, nota il Cullerre, nei sintomi della degenerazione, pure non vi è nè fissità, nè uniformità nel loro modo di aggrupparsi e di manifestarsi. Un imbecille può essere anche un eccentrico; un idiota morale può essere nello stesso tempo un imbecille intellettuale, come si vedono idioti del senso morale dotati di una grande intelligenza.

Non è che per mezzo di un esame approfondito di ogni caso in particolare sotto il triplice aspetto fisico, intellettuale e morale, chè si può arrivare a stabilire il posto di un degenerato. Il Cullerre però non segue tale metodo; isola, secondo i loro caratteri più importanti, i principali tipi e consacra a ciascuno una descrizione speciale. Studia dapprima gli *ansiosi* (paura degli spazi, follia del dubbio, delirio del tatto, ecc.), gl'*impulsivi* (impulsi al suicidio ed all'omicidio, al giuoco, al rubare, ad appiccar fuoco, ecc.), poi gli *eccentrici* (lunatici, avventurieri, stravaganti, orgogliosi, dissipatori, inventori, utopisti, ecc.), i *persecutori* (perseguitati e persecutori, querulanti, gelosi), i *mistici* (mistici, fanatici, erotomani), i *pervertiti* (isterici, menzogneri, simulatori, criminali), e infine i *sessuali* (anomalie o parafrenie negl'istinti sessuali, pervertimenti del senso genitale ed altre aberrazioni sessuali).

Io non mi tratterrò ad esporre il modo come il Cullerre ha tratteggiato ciascuno di codesti tipi; per il mio scopo è bastato avere accennato ai principii generali che informano il contenuto del suo libro.

III.

Quasi contemporaneamente è uscito un libro del Parant: *La raison et la folie*. Se il Cullerre mostrava che per gradi insensibili si passa dallo stato sano alla pazzia e che numerosi anelli congiungono codesti due stati dell'anima, se mostrava, in una parola, che i disquilibrati non si incontrano solamente nei Manicomi, ma sono tanto frequenti nella società che si è giunti a dire che un piccolo grano di follia equivale ai migliori titoli di nobiltà, e che il giorno in cui non vi saranno mezzi-matti il mondo civile andrà in rovina, non per eccesso di saggezza, ma per eccesso di mediocrità, — il Parant guarda l'altra faccia del prisma e mette in chiaro le tracce della ragione che si incontrano nella follia. I due libri si completano a vicenda e mirano ad uno stesso scopo: provano, cioè, che il concetto moderno della pazzia ha perduto ogni delimitazione, e che le espressioni ragione e follia non devono essere prese in un senso assoluto, e non sono veramente due termini contradditorî escludentisi inevitabilmente l'un l'altro. Allo stesso modo che nella società v'imbattete in una moltitudine di persone che hanno mille punti di contatto con quelli

rinchiusi nei manicomi, così negli asili voi incontrate individui che hanno, più che somiglianza, identità con coloro da tutti riconosciuti pieni di senno. La ragione e la follia son due circonferenze che s'intersecano. La ragione, dice il Parant nella prefazione al suo libro, può persistere e persiste ordinariamente a gradi diversi e sotto diverse forme nella follia meglio caratterizzata. Certi alienati possono in molte circostanze, senza cessare di essere alienati, pensare, parlare, agire come individui veramente ragionevoli, restando loro non solo le apparenze, ma parti vive di ragione. La lettura dei trattati e delle memorie di ogni sorta pubblicate sulle malattie mentali può indurre in errore coloro che non conoscono gli alienati per sè stessi. Vi si trovano indicate le alterazioni riguardanti la decadenza progressiva dell'intelligenza, vi si fa notare la diminuzione delle facoltà dello spirito, ma non si dice che tale diminuzione è progressiva e che perviene lentissimamente alla obliterazione completa e definitiva e che gli alienati conservano per molto tempo attitudini mentali (1). In queste parole è espresso il còmpito che si è proposto il Parant nello scrivere il suo libro.

Quattro parti lo compongono, quanti sono, secondo lui, gli elementi che costituiscono la ragione: Intelligenza, Discernimento, Spirito di condotta e Logica, e in ciascuna parte ricerca la persistenza parziale di ognuno di cotali elementi.

Comincia coll'indagare se esista la memoria negli alienati, e, dopo averne riferito molti esempi, perviene alla conchiusione che si può essere pazzi e nondimeno avere conservata la memoria, netta e viva in un buon numero di casi, parziale e incompleta in un certo numero di altri. Ciò che è più notevole si è che in taluni folli la memoria è resa molto più viva durante la malattia. Esamina poscia subito gli atti principali degli alienati, e riscontra nella più parte di essi la nota di un'intelligenza persistente. Dice di aver constatato che spesso gli alienati si occupano, parlano o scrivono come persone intelligenti e ragionevoli, a tal punto che può riuscire difficile, in mancanza d'insegnamenti completi o di un'esperienza sufficiente, di non

(1) Non so di quali trattati voglia parlare il PARANT, giacchè queste che egli dà per novità ardite sono cose vecchie e stravecchie nel piccolo, ma poco conosciuto mondo degli alienisti. Del resto, il libro del PARANT è men che mediocre, e avrei volentieri levato questo paragrafo dall'articolo del DE SARLO, se la « Rivista » si rivolgesse a un pubblico di lettori ove gli alienisti formano soltanto una piccolissima minoranza. E. MORSELLI.

lasciarsi indurre in errore dalle apparenze. L'individuo in sè stesso, nel suo aspetto, nella sua fisonomia, presenta segni d'intelligenza, o disposizioni tali che lo fanno somigliare ad una persona perfettamente ragionevole.

E in vero, se nell'uomo sano di spirito l'intelligenza, mettendo in opera le sue facoltà, produce sotto multiple forme delle idee d'ogni specie, essa non opera diversamente nell'alienato, dal quale si ottengono manifestazioni dovute indubbiamente all'esercizio dell'attività intellettuale normale. E bisogna inoltre tener conto di certe condizioni speciali, nelle quali la malattia mentale pone spesso gli alienati. La loro intelligenza subisce una trasformazione, che lungi dall'abolire le facoltà dello spirito sembra al contrario esaltarle, sovreccitarle, dar loro forza novella: trasformazione che si produce in due modi differenti. A volte è una semplice esaltazione; si vedono allora le facoltà intellettuali proprie all'individuo acquistare una maggiore vivacità e toccare un livello elevato di perfezione: a volte è una attività esagerata, che dà agli alienati qualità mentali assolutamente nuove, differenti da quelle che essi hanno allo stato normale, e che spesso li rendono superiori non solo a loro stessi, ma anche a molte altre persone.

Il Parant, esaminando le varie condizioni nelle quali si manifesta la persistenza del discernimento presso gli alienati, osserva che essi, non altrimenti che l'uomo sano di spirito, possono esprimere giudizi giusti ed assennati su tutto ciò che loro è esteriore, sul mondo fisico come sulle cose della vita morale. Se si tratta di persone, essi possono apprezzarne la maniera di essere, le attitudini, le qualità o i difetti. Non di raro essi hanno, per il fatto stesso della malattia, una vivacità di giudizio superiore a quella di molte persone ragionevoli. Quanto alle cose pratiche della vita, sanno apprezzare tutto ciò che concerne il loro benessere, la loro abitazione, le condizioni materiali della loro esistenza. Le discussioni di affari, come quelle di arte o di letteratura, non sono punto al di sopra della loro capacità. Ad un grado più elevato gli alienati sono atti a conoscersi, ad apprezzarsi, a giudicarsi con una nettezza a volte meravigliosa. Infine godono per la più parte, ma a gradi diversi, di quella facoltà di discernimento che si può considerare la più perfetta — essi possono discernere il bene dal male.

I pazzi possiedono ancora il terzo elemento della ragione, lo spirito di condotta, poichè sono spesso gli uomini più abili e più astuti per arrivare ai loro scopi. Quelli anche che hanno

l'intelligenza più indebolita, possono effettuare i loro disegni con un'abilità cui forse non saprebbero arrivare molti individui sani di spirito. Molti considerati giustamente come imbecilli od idioti mettono spesso, nel compiere i loro misfatti, la maggiore attenzione, la maggior cura affine di allontanare da sè ogni sospetto.

Eccoci ora alla ricerca della logica negli alienati. Costoro, logici nella concezione, nella formazione delle loro idee, nelle deduzioni che ne traggono e nella dimostrazione che ne vogliono fare, riferiscono tutto a quelle idee da cui sono partiti. Ed è naturale che fra gli atti compiuti dagli alienati, un gran numero sieno volontari, riflessi, coscienti, e vengano eseguiti come una conseguenza logica delle concezioni deliranti. Per ciò che concerne l'acquisto delle idee e la loro evoluzione, l'alienato non differisce in molti casi dall'uomo sano di mente che per il punto di partenza. Tutt'e due, infatti, acquistano le idee per mezzo dei loro organi sensoriali; ma l'uno si serve di organi sani, mentre l'altro non ha a sua disposizione che organi ammalati. Codesta differenza fa sì che l'uno acquisti idee giuste e l'altro idee morbose. Ma, partendo di qui, tutt'e due tirano dalle loro idee conseguenze ispirate da una logica altrettanto regolare, altrettanto ferma dall'uno e dall'altro canto. Tutt'e due agiscono secondo le loro idee; tutt'e due associano le idee primitive con altre che ne derivano. Ma l'alienato, continuamente vittima del suo errore iniziale, involontario e inevitabile, va di errore in errore, rimanendo sempre alienato.

Conchiusione: Follia e Ragione per il Parant, benchè contrarie l'una all'altra, possono rimanere insieme. Non si può dire che esse si confondano, ma, in certe circostanze, accade che si mettano a servizio l'una dell'altra; o piuttosto avviene che la follia si serva della ragione, la quale si nasconde dietro ad essa, e che ne faccia un uso fino ad un certo segno ragionevole. Per il Parant l'alienazione mentale consisterebbe nell'obliterazione parziale o totale della ragione, ond'è che, per riconoscere lo stato di follia, non si deve badare a ciò che rimane di ragione, ma a ciò che manca. Se sia giusta codesta caratteristica attribuita alla pazzia si vedrà più tardi; fo notare qui solamente che il libro del Parant nel suo insieme è fatto per provare proprio il contrario. Ci possono essere uomini sani di mente che per varie cause possono avere mancante un elemento della ragione, e nessuno avrà il coraggio di chiamarli pazzi, come ci sono dei pazzi che, pur avendo intatta la ragione

hanno altro difetto nella loro costituzione psicofisiologica. Tanto è ciò vero che il Parant sente altrove il bisogno di riporre l'essenza della follia nella perdita del libero arbitrio. Un pazzo delinquente, dic'egli, può compiere un atto con coscienza, con discernimento, con volontà; vi si troveranno gli elementi del libero arbitrio, ma questo, come tale, vi è? No.

Chi volete che accetti codesta proposizione del Parant? Bisognava determinare l'idea del libero arbitrio, perchè certo non si può supporre che egli abbia pensato al libero arbitrio dei vecchi psicologi, il quale è stato messo tra i ferri vecchi dalla scienza moderna. Pur interpretandolo come la possessione di sè stesso, il dominio sull'io, può la sua mancanza costituire per sè la caratteristica della follia? A me non pare, perchè anch'esso è troppo esclusivo, e può benissimo riscontrarsi in casi di follia ben accertata.

IV.

Fin qui si sono esaminati i rapporti che l'alienazione mentale ha colla mente sana negli uomini ordinari, i quali non si allontanano dal livello comune; ma altri rapporti furono discussi molto tempo fa, rapporti che per essere più appariscenti e insieme più importanti, colpirono per prima la mente degli scienziati. Voglio intendere i rapporti che intercedono tra la Follia e il Genio, e tra la Follia e la Criminalità.

Sono corsi appena pochi mesi che è venuta fuori una nuova edizione accresciuta e modificata del libro del Lombroso *Genio e Follia,* pubblicato la prima volta nel 1876. Questa volta il titolo è stato mutato: *L'uomo di genio in rapporto alla Psichiatria, alla Storia ed all'Estetica.* Qual'è la tesi che vi è sostenuta? Moltissimi scienziati, come appare dai cenni storici che il Lombroso fa precedere alla trattazione della questione, si sono in ogni tempo fermati sui rapporti che presenta il genio colla follia; taluni vi scorsero una semplice parentela, mentre il Lombroso è andato ancora più innanzi. Al lume delle nuove teorie sull'epilessia, la quale si risolve in un'irritazione di determinate zone della corteccia cerebrale con scoppii, ora istantanei, ora di più lunga durata, ma sempre intermittenti, e sempre sopra un fondo degenerativo, od ereditario, o predisposto alla irritazione dall'alcool, dai traumi, ecc., egli *intravede* la conchiusione, che il genio sia una forma di psicosi degenerativa,

della famiglia speciale o del genere *epilettoide*. Ciò sarebbe provato da vari fatti:

1. Dai caratteri degenerativi del genio. È notevole, infatti, nei genii la frequenza dei caratteri fisici degenerativi, mascherati solo dalla vivacità dei tratti del volto, e più dal potente prestigio della fama (statura piccola, magrezza, caratteri craniologici e cerebrali, balbuzie, mancinismo, sterilità, iperestesia, parestesia). Ed oltre i caratteri fisici ve ne sono degli altri che avvicinano il genio alle psicosi, quali la precocità, l'incoscienza, l'istantaneità, il sonnambulismo, l'estro, l'intermittenza, la doppia personalità, ecc., ecc.;

2. Dallo spesseggiare nel genio anche non alienato di quelle forme di nevrosi o di alienazione che son dette *fruste* e che ne contengono gli embrioni o le parvenze (corea, epilessia, melanconia, megalomania, follia del dubbio, alcoolismo, allucinazioni, follia morale);

3. Dagli esempi piuttosto frequenti di geni alienati (Harringhton, Schumann, Tasso, Cardano, Beaudelaire, Ampère, Comte);

4. Dallo studio della etiologia del genio; studio che mostra a chiare note come le meteore, il clima, la razza, la pazzia dei genitori e le malattie cerebrali abbiano un'azione analoga sugli uomini di genio come sugli alienati;

5. Dall'esistenza del genio nei pazzi. Il Lombroso riferisce un gran numero di esempi di pazzi forniti di una certa dose di genio poetico, umoristico, artistico. E c'è una varietà di pazzi che offrendo la livrea del genio e la sostanza dell'uomo volgare forma l'anello di passaggio tra i pazzi di genio, i sani e i pazzi propriamente detti — varietà che il Lombroso chiama dei mattoidi, lo Schüle dei nevrosici ereditari, ed il Maudsley degli uomini a temperamento pazzesco: costoro possono essere mattoidi nell'arte e nella scienza, come nella politica e nella religione;

6. Dalle analogie esistenti tra i caratteri speciali degli uomini di genio che furono nello stesso tempo alienati, e quelli degli uomini di genio non alienati (precocità, mancanza di carattere, abuso di sostanze inebbrianti, versatilità, vagabondaggio, preoccupazioni religiose, deliri multipli, estrema esagerazione dei due stadi alterni di eretismo e di atonia, di estro e di esaurimento, ecc.);

7. Dal fatto che il genio s'accosta all'epilessia in vari punti. La storia di Napoleone offre, a senso del Lombroso,

il più bell'esempio di epilessia psichica colle sue gigantesche illusioni megalomaniache, colle sue impulsioni e colla mancanza completa di senso morale. Un altro esempio è offerto da S. Paolo. Nel genio l'epilessia, conchiude l'illustre autore, non è un fenomeno accidentale, ma un vero *morbus totius substantiae,* come si direbbe in linguaggio medico.

Tali le idee del Lombroso. Il suo libro per me ha grande valore in quanto mette in chiaro i rapporti che l'uomo di genio, il quale un tempo era considerato come qualche cosa di emanato direttamente da Dio, ha colla pazzia. Si può non ammettere l'opinione del Lombroso che il genio debba ridursi ad una psicosi degenerativa del genere epilettoide, ma non si può in alcun modo negare che tra il genio e la follia esistano molti riscontri, e che la sintomatologia a volte sia quasi identica: ciò forse perchè in entrambi avviene un disequilibrio nelle funzioni superiori dell'innervazione, del quale però la origine può essere diversa nell'un caso e nell'altro. Il processo intimo che costituisce il genio si accompagna con taluni fatti analoghi a quelli della degenerazione psichica; ma si è autorizzati a ridurre il genio completamente a quest'ultima? Bisognerebbe conoscere la struttura del genio, la psicologia vera di esso, per potersi pronunziare su questo punto. Ora, non si conoscono che talune condizioni nelle quali si svolge il genio, ma ben altro ci vuole. Nè bisogna lasciarsi ingannare dalle analogie; esistono, per esempio, molti rapporti tra certe forme di alienazione mentale, l'ebbrezza, il sonno coi suoi sogni, e l'ipnotismo; ma chi volete che da codeste analogie deduca identità di processo?

Io non ho in animo di fare la critica della teoria che il genio sia una psicosi degenerativa; dirò solamente che essa ha incontrato una numerosa falange di oppositori, fra i quali se ve ne furono taluni di nessun conto, che solo per un certo sentimentalismo fecero vuote declamazioni, ve ne furono anche di quelli che occupano un posto eminente nella scienza.

Fra questi ultimi c'è stato chi ha fatto osservare che la opinione enunciata più su, presa in un modo assoluto, è certamente esagerata, ma nondimeno è vera per taluni casi. Essa peccherebbe per eccesso di generalizzazione. Infatti, non vi sono degli spiriti normalmente superiori, che, grazie all'eccellenza della loro organizzazione e alle condizioni specialmente favorevoli, le quali hanno presieduto alla loro nascita, producono *naturalmente* cose grandi e belle? Il genio e la follia non dipendono l'uno dall'altra, ma questa non impedisce di fare qualche

cosa di geniale, e soprattutto non impedisce agli alienati di fare, in un gran numero di circostanze, un uso regolare e normale delle loro facoltà intellettuali.

C'è stato chi ha fatto notare che l'assimilazione dell'attività dell'uomo di genio con l'eccitazione maniaca dell'alienato è una pura ipotesi. Se fossero della stessa natura non vi sarebbe tra l'eretismo geniale e l'eretismo patologico che una semplice differenza di grado, e si vedrebbe molto spesso o il genio terminare nella follia, ovvero la follia finire nel genio. Fatto sta che un folle divenuto uomo di genio in causa della sua stessa follia ha ancora da nascere. Fatto sta pur anco che un uomo di genio non è tale perchè sia pazzo, ma può diventar pazzo come qualunque altro; allora però, come nella immensa maggioranza dei casi citati dallo stesso Lombroso, perde sempre contemporaneamente le caratteristiche del genio. In tali casi (per es. negli stessi tanti abusati esempi del Tasso e del Comte) si deve anzi dire che genio e pazzia si escludono. Il vero è che il genio è uno stato complesso, di cui alcuna definizione soddisfacente non è stata ancora data. Si può soltanto dire che il genio e la follia attingano alla medesima sorgente e che abbiano un'origine comune, e che se il genio non è per sè stesso una eccitazione, è il risultato di eccitazioni accumulate e trasmesse. Bisogna aggiungere pure che più la tensione intellettuale e l'eccitazione saranno forti negl'individui di una generazione e più vi sarà probabilità che esse producano nei loro discendenti delle capacità superiori, degli spiriti brillanti, ma nello stesso tempo dei disquilibrati, dei geni parziali, dei psicopatici e dei degenerati.

C'è stato infine chi ha detto che se è un fatto indiscutibile il passaggio di persone dal più gran genio all'alienazione mentale (Tasso, Swift, Lenau, Donizzetti, Schumann), come lo è pure l'alternativa tra genio e pazzia nelle prime generazioni di una famiglia (Rousseau, Byron), con ciò non si può affermare l'*identità* dell'essenza di ambidue gli stati. Forsechè la facoltà creativa di un Göthe e di un Newton, i quali preannunziarono le vedute e i sentimenti d'intere generazioni, anzi d'interi secoli, e le cui escogitazioni offrivano uno scopo fisso, dovrebbero al postutto essere della stessa qualità delle frottole di un alienato? « Dovete riconoscerli dai loro frutti ». Una differenza capitale fa distinguere l'uomo di genio dal pazzo, chè il primo, anche sotto l'influenza di un impulso irresistibile o di un'allucinazione (demonomania), rimane pur

sempre al possesso della sua coscienza e di tutta la sua energia spirituale, stampando orme indelebili nelle generazioni contemporanee e future. Ma ciò non riesce sovente che sotto grandi sforzi, i quali fanno soccombere una costituzione debole per natura. Se non che, rimpetto a questi uomini di genio, i quali si consumano nell'abbandonarsi alla vita ideativa, stanno altri genii più forti, i quali rappresentano la meravigliosa armonia di tutte le facoltà spirituali, e ben lungi dal soffrire sotto la loro forza produttiva, sembrano anzi ringiovanire nella mente (esempi Cesare, Dante, Galileo, Goldoni, Göthe, Darwin, ecc.). Lamb ha completamente ragione quando dichiara una mera impossibilità quella di figurarsi uno Shakespeare come un pazzo.

Stimo assolutamente inutile intrattenermi su tutte le altre discussioni che ancora si vanno facendo su tale proposito. Non posso però fare a meno di esporre i concetti espressi su questo riguardo dal Richet nella prefazione alla traduzione francese del libro del Lombroso *L'uomo di genio*. Secondo lui, l'unico e vero segno del genio è l'*originalità*; ma chi dice originalità dice differenziazione dal resto degli uomini: dal che consegue che l'uomo di genio è sempre anormale, se non per altro, per questo carattere speciale di vedere quello che gli altri non vedono, di essere quello che gli altri non sono. Ora, lo stesso accade nei pazzi, nei quali appaiono le più originali associazioni d'idee e combinazioni sempre impreviste, qualche volta ingegnose.

Ma il Richet molto acutamente cerca di trovare il carattere che separa l'uomo di genio dal pazzo; e questo costituisce un progresso negli studi fatti finora. In ogni concetto geniale, egli dice, vi sono due elementi ben distinti: la creazione originale ed anormale, e lo spirito di critica e di analisi. I pazzi hanno la creazione originale ed anormale, ma non sono in istato di correggerla e rivederla con una critica severa. Bisogna ammettere nell'uomo dato ai lavori della mente due forze psicologiche differenti; la forza creatrice, risultato di associazioni d'idee audaci ed impreviste; e la forza critica che tempera e corregge queste associazioni strane con altre contrarie. I pazzi hanno il primo impulso, l'incitamento al moto, ma non la inibizione. Qui la inibizione è la riflessione profonda, la maturità del giudizio, la meditazione, la combinazione del passato col presente e l'avvenire, la nozione del possibile e del reale (1).

(1) Richet Ch., *Préface à « L'Homme de Génie »*, de M. C. Lombroso, trad. franc. Paris, F. Alcan, 1889.

Parmi che le vedute del Richet, per quanto giuste, per altrettanto non collimino colla teoria che fa del genio una psicosi degenerativa del genere epilettoide. Già non sono da confondere le associazioni d'idee bizzarre di un pazzo colle scoperte di nuovi rapporti proprie dell'uomo di genio. In quest'ultimo caso concorre tutto l'organismo mentale confortato dall'esperienza storica e sociale. Nè vi è salto nel corso delle idee, come nel primo caso, ma semplicemente accelerazione. Tutta la *fosforescenza* (mi si passi la parola) che si può notare nelle produzioni e negli atti di un pazzo non è indizio di maggiore energia e di sovrattività, ma di debolezza e d'imperfezione, non altrimenti che la mobilità e l'irritabilità di taluni nevropatici è indizio non di maggior forza, ma d'instabilità e di pronto esaurimento. La psiche ha perduto i suoi rapporti disciplinati e quindi la sua unità. Nell'uomo di genio per contrario tutto è collegato, ed è per questo che egli può pervenire ad una meta prefissa.

Ma ciò che più importa è che non si possono separare, se non astrattamente, le due forze psicologiche messe innanzi dal Richet; esse formano un tutto che non è possibile scindere. La mancanza di *spirito critico* nel pazzo mostra appunto che nel suo cervello è ben altro il processo delle sue elucubrazioni, che nell'uomo di genio. Tutte le somiglianze poi tra il genio e la pazzia sono superficiali; e non sono nient'affatto quei caratteri comuni i quali costituiscano l'essenza del genio.

V.

In questo secolo sono stati messi in chiaro anche i rapporti che l'alienazione mentale ha colla criminalità. Prima che esistesse una *fisica sociale*, prima che il domma del libero arbitrio fosse totalmente caduto, non si poteva certo pensare a scorgere i rapporti tra il delitto e la follia. L'uomo era considerato libero di fare il bene o il male, perciò completamente responsabile di tutto il suo operato, e dal punto di vista eticoreligioso, se egli commetteva un delitto, si diceva che *peccava*. Sicuro, delitto era sinonimo di peccato. È degno di nota il fatto che ai principii di questo secolo fu l'Heinroth che parlò di rapporti, comunque vaghi ed inammissibili, tra il delitto e la follia, asserendo che il peccato fosse la causa della pazzia. Ben presto però dal Groos, dal Friedreich, dal Despine, dal Ni-

colson, dal Thomson, dal Maudsley, più specialmente dal nostro Lombroso furono messi innanzi ben altri rapporti, è gloria del Lombroso trovarsi oggi a capo autorevole e fecondo della scuola, la quale ha proclamato l'intima parentela tra la delinquenza e l'alienazione mentale.

Vediamo un po' su che poggia una tale veduta. Prima di tutto i *criminali d'abitudine*, come gli alienati ereditarî offrono un gran numero di segni degenerativi (microcefalia, anomalie dentarie, caratteri speciali craniologici, plagiocefalia, strabismo, barba rara, orecchie ad ansa, capelli spessi e crespi, anomalie genitali, ottusità dei vari modi di sensibilità fisica, tendenza verso un tipo unico, ecc., ecc.). Inoltre, i delinquenti presentano una disposizione innata ai disordini dello spirito; e l'eredità morbosa è un terreno comune, dove il delitto e la follia vengono a confondersi. Ma ciò che rende veramente saldi i rapporti scoverti tra la criminalità e la follia morale, è il fatto che essi sono pienamente giustificati dalla psicofisiologia del delitto, quale ci è offerta dai più moderni psichiatri; il che, come si è visto disopra, non avveniva per il genio.

Già uno sguardo generale su tutti gli atti impulsivi rende chiara la loro genesi unica; son tutte anomalie d'azione provenienti da *motivi* o *cause organiche*, quindi necessariamente condizionate, e non un prodotto del libero arbitrio. È nell'attività nervea ammalata che risiedono gl'impulsi, i quali conducono all'azione. Essi dànno origine all'atto motorio mediante correnti innervatrici morbosamente potenti, senza che la provocata facoltà riflessa possa impedirlo. Ed è per mezzo d'una sensazione concomitante ed irresistibile, oppure — nel caso di eccitabilità nervosa esaltata — direttamente, che codeste correnti eseguono un trasporto convulsivo dello stimolo nel campo psicomotore. La facoltà riflessa teoreticamente può esistere in parte, ma resta inefficace praticamente, perchè le imagini opposte o le idee di controllo non sono in grado di costituirsi in « motivi », cioè in freni dell'azione criminosa.

Considerati sotto un punto di vista patologico generale, molti di questi atti impulsivi seguirebbero mediante un processo di *epilessia psichica* scoppiata per via centrale o periferica. L'insorgenza periodica della passione pel bere o per il furto, l'esplodere talvolta di quest'ultimo, facendo passaggio in una mania epilettica, di cui esso costituisce il primo sintoma, l'irresistibilità dell'impulso, la frequente amnesia del fatto, come pure la tipica parvenza di questo, son tutte cose che impar-

tono all'analogia ideata dal Lombroso un fondamento più che teorico.

D'altra parte, la natura organica di questi atti della volontà può essere provata direttamente. Quanto alla smania del bere, per esempio, che si alterna con attacchi completi di furore maniaco, non vi ha dubbio di sorta che dipenda da periodica sensazione di anemia nel cervello, forse per nevrosi vasomotoria. L'impulso all'incendio sta sotto la dipendenza di dimostrabili stati congestivi del cervello (nel periodo mestruale, spesso con allucinazioni fiammeggianti); anzi, in un caso osservato dallo Schüle, il male irruppe per forte abuso di alcoolici, che metteva il paziente in istato pressochè continuo di ubbriachezza grave, durante la quale l'individuo vedeva dinanzi a sè fuoco, sintantochè non compieva l'atto di appiccarlo. Del resto, la cura radicale della congestione potè non poche volte giungere a contenere la tendenza impulsiva e a prevenir l'atto criminoso.

È da tener poi sempre presente la costituzione individuale del cervello. Non è il cervello sano o normalmente costituito che reagisce sotto forma di questi parossismi motori convulsivi, sibbene è sempre una debolezza di disposizione, sì innata che acquisita. È per questo che i beoni periodici, negl'intervalli o nel corso stesso della malattia, diventano maniaci furiosi, i ladri cadono in preda all'epilessia od alla paralisi, e da un suicida nasce un malinconico. Si potrà domandare qui: Perchè mai una costituzione labile del cervello risponde morbosamente agl'impulsi organici secondo una data direzione, ed un'altra egualmente labile in direzione opposta? Al presente non lo sappiamo, e solo questo possiamo dire, che in tutti i casi o si tratta di debolezza cerebrale per eccessi (onanismo, ubbriachezza, ecc.), o di certi organismi dello spirito destinati alla dissoluzione per affezione diffusa della sostanza corticale, ma senza confronto più spesso si nota l'impronta ereditaria.

Entro il circolo *fatale* della trasmissione ereditaria, dice lo Schüle, è compreso anche il campo morale, e nella eredità del *crimine*, e più ancora nell'origine sua da degenerazione ereditaria, si mostra ancora una volta il fattore organico. Non già, badiamo, che tutti gli attentati al pubblico diritto ed all'ordine sociale debbano essere costretti nel campo psichiatrico: l'eredità per sè sola non può effettuare ciò che deve rampollare da tutti i momenti causali del caso isolato, diligentemente studiati, allo stesso modo che non deve essere preso per pazzo ognuno che abbia commesso una cattiva azione premedita-

tamente, e non offra d'altro canto segni sensibili di alienazione.

L'efficiente ereditario richiede attenzione speciale, dopochè si è provato che i più famigerati delinquenti posseggono senza eccezione un albero genealogico macchiato. Morel per dippiù ha fatto osservare che lo stesso delinquere per sè possiede una azione nevroticamente degenerativa sui discendenti. Delitto e pazzia, sì intimamente congiunti dal lato fenomenologico, hanno anche in parte etiologicamente una radice comune. Il fatto è che l'elemento cattivo, immorale, agisce degenerando, ma non chiude la sua funesta azione nella vita isolata, e l'influenza ognor più degenerante si termina spesso colla rovina psichica della discendenza. È un punto che interessa il moralista come il medico, se veramente l'uomo immorale, essendo eguale la predisposizione, corra pericolo di essere preso da un *disturbo mentale* più facilmente di colui che fu educato secondo i dettami della morale. Non si deve prendere la parola moralità nel senso di un sistema religioso, il quale informa i suoi principii d'etica a certe norme derivate da altre premesse, ma sì nel senso di agire *concordemente* alle esigenze della ragione e nel senso di uno sviluppo armonico dell'organismo psichico individuale. E si noti che in quest'ultimo senso, non è cosa cattiva solo ciò che è cattivo nel senso etico, ma ancora il buono, in quanto assorbe talmente lo sviluppo di una tendenza parziale, da rimanere intaccata e pregiudicata l'armonia della generale evoluzione. Sarebbe questo il granello d'oro della teoria di Heinroth sul « peccato » quale sorgente della pazzia.

VI.

La conchiusione a cui si perviene, dopo la rapida esposizione dei rapporti che la scienza moderna ha messi così bene in chiaro tra la follia ed altri stati psicologici, è facile a formularsi. La pazzia non solo non è un'entità a sè, ma essa non ha confini stabiliti. Il concetto dell'alienazione mentale è andato sempre perdendo i limiti che dapprima gli si erano assegnati, e insensibilmente si passa da essa agli stati più disparati del nostro spirito. Pur non confondendo questi fra loro, pur serbando ad ognuno di essi i caratteri proprî che gli competono, i riscontri, i rapporti e i punti di contatto sono assolutamente innegabili. Posto codesto principio, quali corollarî ne derivano?

Una volta riguardata la follia come una malattia del cervello ancora incompletamente circoscritta e fondata su basi non sufficientemente salde, si è andati in cerca di una sua determinazione certa; epperò si sono messe a contribuzione tutte le branche della psicologia e della medicina per scovrire un criterio unico, col quale potessimo giudicare le nostre parole e i nostri atti, la nostra condotta e i nostri sentimenti. Fatto sta che tale ricerca riuscì vana nel campo dell'etiologia, della patogenia, dell'anatomia patologica e della psicologia. Si riuscì solamente a mettere insieme dei caratteri, delle condizioni che fanno di essa una malattia, e che, secondo taluni, nel loro insieme, nel loro principio, nella loro evoluzione e nel loro decorso costituiscono i segni diagnostici dell'alienazione mentale.

Il primo carattere essenziale per il Lentz è che la follia è uno stato, il quale sotto le forme più diverse esprime il momento attuale d'uno sviluppo morboso cominciato dopo la nascita, che segue un corso determinato e che tende verso una fine: guarigione, incurabilità o morte. Questa malattia, che ha per effetto, dalla sua origine e durante il suo corso, d'attirare, d'indebolire o d'abolire le facoltà intellettuali, morali ed affettive, non colpisce l'uomo che all'uscire dall'adolescenza, si manifesta come un fatto accidentale della sua vita, ed è ordinariamente determinata da varie cause, fra le quali lo sviluppo e gli eccessi delle passioni hanno una parte principale. Non vi è dunque che la patologia cerebrale, nella quale viene a prendere posto tutta la grande classe delle affezioni del cervello, caratterizzate dalla alterazione delle facoltà intellettuali e morali.

All'infuori di codeste condizioni generali, domanda il Lentz, quali sono le condizioni più speciali della sua esistenza? Accanto ai prodromi caratterizzati dalle modificazioni della sensibilità morale e del carattere ci sono i periodi di principio e di stato, la cui impronta principale risiede nei disordini delle facoltà intellettuali, morali ed affettive, accompagnati da certi disturbi della motilità o da lesioni fisiche delle funzioni organiche; in ultimo, viene il periodo di declinazione o di termine. Ed anche dove la malattia è divenuta incurabile e il corso cronico, si vedono apparire alternative di remissione e di esacerbazione, che provano uno stato morboso acquisito e non una disposizione innata.

Se l'enumerazione di tutti codesti caratteri è valsa a far entrare l'alienazione mentale nella categoria delle altre malattie, non è atta però a farcene formare un concetto adequa-

tamente specifico. Qual'è la caratteristica propria di essa? Quale ne è l'essenza? Si può definirla con una formola comprensiva?

È bene premettere che l'essenza della frenosi non istà in un solo sintomo isolatamente preso, quand'anche paragonata col suo modo di essere nell'uomo sano, fosse oltremodo strano ed eccentrico. E, difatti, quale fenomeno psichico più morboso dello sconcerto totale del processo fisiologico dell'atto percettivo nell'errore dei sensi? Eppure, questo non sempre manca nelle persone sane di mente. L'allucinazione nell'alienato rimane sempre un solo prodromo psicopatico. Non diversa è la cosa allorchè si tratta di un'anomalia isolata del pensiero. Che cosa vi ha di più illogico della condotta di un demonomaniaco cronico? Fatto sta che si riscontra qualche cosa di simile in certi individui « sani », i quali credono alla malìa ed alle streghe, hanno paura dell'inferno e che so io. La nota caratteristica dell'alienazione mentale adunque non è riposta nella *falsa idea*, nè nel grado a cui questa può giungere, trattandosi di un apprezzamento subbiettivo. D'altra parte, un numero non indifferente di casi di pazzia non offre alcun disordine materiale od essenziale della vita ideativa. C'è dippiù. Di fronte ai maniaci col loro sguardo minaccioso, colla loro cera contratta, stanno altri folli a cui manca ogni procedere strano. Infine, neanche gli atti morbosi dei mentecatti, in ispecie quelli tanto bizzarri degli imbecilli e quelli mostruosi degli idioti morali, vanno esenti da riscontro nelle persone sane, nella contingenza di un sentimento esagerato o di una passione.

Tutto sommato, codesti segni isolati rimangono bensì *sintomi*, ma non contengono l'essenza della pazzia. Sta essa forse nella qualità del rapporto di questi sintomi morbosi isolati colla serie dell'*Io* cosciente? Certo è differente il caso di un Göthe che narra la sua visione della cavalcata di Sesenheim con la tranquillità e chiarezza obbiettive a lui proprie, o di un Paul che descrive anche la sua visione classificandola tra i gradi delle imagini della sua memoria, dal caso in cui un individuo confonde una brusca illusione di sensi colle altre percezioni sensitive non dubitando della realtà di quella, per modo che ne rimane sovreccitato. Ma anche nella descritta via d'aberrazione può aver luogo una vita ideativa accompagnata da controsenso e da superstizione, uno stato nel quale vivono migliaia di persone dietro un « presentimento » od una « visione.

Finora adunque non ci è riuscito di cogliere la nota caratteristica della pazzia. Esporrò adesso i concetti proprii dello

Schüle. Consideriamo, egli dice, per un momento il graduale disordine indotto nel nostro *Io* dalle illusioni ed allucinazioni tale da risultarne un'altra *personalità;* la personalità nuova, per così dire, intrusa con tutte le sue intrinsecazioni barocche e prive di senso, è sempre accessoria, secondaria. E l'*Io* venuto a contatto con codesto nuovo fermento si decompone, *sente* diversamente e diversamente agisce. Le alterazioni mentali dal punto di vista psicologico sarebbero quindi malattie della personalità. Ciò che unifica i sintomi dell'alienazione mentale come legame spirituale è nient'altro che la morbosa alterazione di quel complesso d'idee, sensazioni ed aspirazioni che è l'unificata personalità per mezzo di che l'*Io* stesso è quel che è, e non un altro. L'uomo, stando a tale veduta, è pazzo da quel momento in cui subentra in lui un altro *Io*, una personalità nuova. Si comprende agevolmente a questo modo che un individuo può essere infermo di mente senza che la funzione logica conclusiva, che noi chiamiamo ragione, debba di necessità esserne compromessa. Noi siamo appunto « *persone* » non già mediante la nostra facoltà di ragionare, ma mediante la peculiare somma delle nostre *sensazioni ed aspirazioni individuali.*

Non bisogna credere che con ciò sia sciolto il problema; poichè non solo manca in codesta definizione l'apprezzamento della posizione che assume l'affezione cerebrale, ma anche dal punto di vista psicologico non si può sostenere che il criterio del cangiamento della personalità sia sufficiente. Rimane sempre un piccolo numero di stati morbosi psichici nei quali non è dimostrabile il cangiamento di personalità, perchè da principio non esisteva alcun carattere (gruppo delle nevrosi ereditarie e stati di deficienza psichica) (1).

Si era già riconosciuto da molto tempo negli stati psico-

(1) Io ho già accettato in parte, e insegno da dieci anni, una dottrina clinica della pazzia analoga a quella di Kahlbaum, di Schüle e di Arndt, poichè mi sembra che il concetto della « personalità » o » individualità psichica » sia il pernio di tutta la Psichiatria (Cfr. il mio *Manuale di Semejottica delle malattie mentali,* vol. I, 1885, e specialmente l'*Appendice* contenente un primo saggio della mia classificazione). In quanto all' obbiezione qui esposta dal De Sarlo, che nelle forme primitive degenerative non si sia formata ancora la « personalità », occorre tener conto del « tipo medio della personalità umana », il quale naturalmente varia secondo le epoche, i gradi di civiltà, il sesso, la classe sociale, e simili. L'anomalia di sviluppo della personalità del degenerato o, come io dico, la « parafrenia », si riferisce allora a questo tipo medio antropologico. E. Morselli.

patici la mancante capacità a ben condursi da parte delle persone ammalate. L'essenziale carattere dell'esser pazzo fu perciò riposto nella mancante libertà di giudizio e di consiglio. L'inceppamento dolorifico del melanconico e la mancante eccitabilità del folle ridotto allo stato d'imbecillità o di demenza, furono unificate sotto il punto di vista psicologico generale della mancanza di volontà, perchè essa presuppone scelta, e questa la necessaria intenzione da una parte e la voluta scorrevolezza delle imagini dall'altra. Nè si obbiettino i casi di alienazioni parziali, perchè anche qui è colpito intimamente il germe della personalità, venendo tollerate delle idee fisse nella serie dell'*Io*.

In questo caso rimangono però sempre da tracciare i confini tra delitto e pazzia. Ed esistendo anche nello stato normale, riguardo alle determinazioni della nostra volontà, la necessaria loro dipendenza dalla forza delle cause impellenti, nonchè dal numero delle idee già pronte, per mezzo di quale criterio si riconoscerà l'uomo sano, e quale sarà la causa che spinge l'alienato alle sue decisioni? La risposta qui è di competenza della fisiologia, perchè la potenza dei nostri motivi è una funzione della nostra eccitabilità nervosa, come il numero delle idee che ci si affacciano è una funzione della conduttività dei nostri emisferi. Lo stato fisiologico o patologico del nostro cervello determina la qualità dei nostri atti volitivi. Nella definizione della pazzia è necessario quindi un fattore organico, un'affezione del cervello, la quale, violentando la volontà, tolga il movente dell'azione dalla normalità dei motivi psichici.

In conchiusione, la definizione della pazzia offerta dallo Schüle è la seguente: « I disturbi mentali sono stati di diminuita od anche soppressa capacità di volizioni proprie, stati che sono dipendenti da momenti coercitivi, insorti sotto l'influenza di una malattia cerebrale che n'è coefficiente e rispettivamente substrato » (1). In tale definizione, secondo lo Schüle, è anche tracciato il confine tra l'alienazione mentale e la colpabilità. Ambidue questi stati si distinguerebbero bene per il fatto che nell'alienazione mentale la mancanza di libero arbitrio è venuta

(1) Una definizione fondamentalmente la medesima, ma più comprensiva, è stata data dal Morselli. « La pazzia consiste in un'alterazione, oppure in una insufficiente ed anomala formazione dell'individualità psichica [personalità], per un cangiamento più o meno diffuso, più o meno primitivo nella intima struttura e composizione molecolare dei centri [e apparati] nervosi, e probabilmente della corteccia del cervello » (*Introduzione*, ecc., 1881).

in seguito a malattia corporea, fra i cui sintomi, i segni psichici costituiscono la parte più importante; il che non avverrebbe nella delinquenza pura e semplice. È codesto un criterio esatto? A me non pare, come ho già accennato di sopra, e come meglio sarà chiarito più tardi.

Volendo approfondire meglio il concetto moderno della pazzia, vediamo in che maniera lo Schüle dichiara la genesi della pazzia e il processo di svolgimento delle principali sue forme (1). Il disturbo mentale per lui rappresenta una *nevrosi trofica* del cervello consistente in un cangiamento dell'attività molecolare dei ganglî. Codesta affezione nutritiva ha luogo nei casi protopatici per la via del simpatico, che esercita la sua azione sugli elementi funzionali della psiche. Per la *prima* serie elementare di disturbi (stati di depressione) esiste un'influenza *minorativa* sulla nutrizione; per la *seconda* serie (stati di esaltamento) esiste un principio *acceleratore* dell'attività chimica molecolare, essendo venuta meno la disciplina del gran simpatico.

Per i casi puramente tipici di frenosi codesta affezione trofico-simpatica costituisce un processo di più stadî, il quale finisce o colla scomparsa dell'affezione del simpatico (guarigione), o colla paralisi immanente (stati di debolezza psichica). Tale nevrosi del simpatico è in rapporto con una *nevrosi sensibile*, di cui essa è il *riflesso*, nevrosi sensibile che è un'affezione a parte, con tendenza ad irradiarsi dalla sede d'origine verso la periferia secondo la durata ed intensità del processo morboso. Con ciò l'inceppamento psichico, la « malattia mentale » viene ognor più accertata, e il dolore psichico in principio resta ognor più individualizzato (malinconia). D'altra parte lo stimolo sensibile primario, sotto date circostanze, può menare ad una *paralisi* riflessa, e quindi all'attività molecolare funzionale precipitata, per assenza di direzione da parte del simpatico (frenesia, furore maniaco).

Nell'affezione trofica del simpatico resta implicata la sua *funzione vasomotoria*, e per tal guisa stati anemici ed iperemici sono gl'inseparabili processi morbosi (spesso secondarî)

(1) Mi fermo massimamente sulle idee dello Schüle, perchè mi pare che queste comprendano le teorie emesse sull'essenza della pazzia dagli scienziati anteriori o posteriori a lui, come dallo Schroeder van der Kolk, dal Meynert, dal Frese e Solbrig, ecc.

che accompagnano il processo morboso della psiche. Ed allo stesso modo che la nevrosi sensibile prosegue da sè il suo sviluppo ulteriore, così fa anche la nevrosi vasomotoria. Lo stato d'innervazione vasale, nonchè le condizioni meccaniche della circolazione ed in particolare lo stato istologico dei tubi vasali, la qualità del sangue, saranno certamente alterati. L'aggravarsi della nevrosi psichica semplice del cervello sino a raggiungere il grado delle cerebropsicosi è poi l'effetto ordinario di tutte queste anomalie circolatorie concomitanti. Fa d'uopo poi tenere sempre a mente la *disposizione individuale*, specialmente per ciò che concerne la qualità funzionale delle molecole cerebrali, che è sempre da riferirsi alla eredità.

Tali i concetti dello Schüle. È bene fissare i punti principali delle sue vedute. Per lo sviluppo della pazzia, stando a lui, occorre anzitutto un Io, il quale è quel gruppo di elevate facoltà costituenti l'intelligenza apprensiva che ha sotto di sè tutti i movimenti e gl'istinti. Questi in generale s'estrinsecano procedendo dallo interno verso l'esterno, e vengono ordinati secondo quelle categorie generali, sotto le quali sta pure il complesso delle cognizioni provenienti dall'esterno. Lo sviluppo completo dell'Io perciò è opera di tutta la vita, nè è possibile determinare l'epoca in cui l'Io si presenta, essendo essa differente in ogni singolo caso. Il punto di partenza poi dei disturbi mentali per il medesimo Schüle, più che la funzione cerebrale disturbata, è un'affezione sensibile; poscia ambedue insieme fisiopatologicamente rappresentano il processo della nevrosi psichica del cervello veramente tipica. La nevrosi sensibile è il dolore dell'anima diventato plastico in via organica.

Se andiamo innanzi nel ricercare se sia stata tentata altra via per cogliere la caratteristica della pazzia, vediamo che anche gli importanti progressi compiuti in questi ultimi anni in ordine agli studi sul magnetismo e sull'ipnotismo hanno avuto il loro riverbero sul concetto moderno dell'alienazione mentale.

Fissata l'idea che una persona può esercitare un'influenza psichica sur un'altra persona, se n'è dedotta subito l'esistenza di una stato d'equilibrio tra le varie parti, m'esprimerò così, della psiche individuale e tra la psiche di un individuo e quella di un altro, equilibrio che può essere turbato date certe circostanze speciali. Ogni condizione mentale non controbilanciata costituirebbe appunto l'insania. Nei disturbi nervosi in genere per lo più, dice l'Evans, mentre havvi una diminuzione del

tono nei nervi di moto, havvi una soprasensibilità nei nervi di senso. E la cura non mira che a ristabilire l'armonia tra le varie parti.

E da un punto di vista poco dissimile si è posta la caratteristica dell'insania nella perdita parziale o completa da parte dell'individuo del controllo volontario da esercitarsi sui pensieri, sulle emozioni e sull'attività propria; ciò sempre in seguito a disequilibrio nella distribuzione della *energia psichica.* Codesta idea, fondata sur una base puramente psicologica, ha fatto sì che l'attenzione degli psichiatri fosse fermata sulle analogie esistenti tra i fenomeni dell'alienazione mentale e quelli proprî del sonno e del sonnambulismo. I caratteri di entrambi codesti stati sono i medesimi, dice Holland, tanto che un sogno può divenire pazzia in una delle forme più frequenti, e reciprocamente la pazzia può essere giustamente detta un sogno allo stato di veglia. Nel sogno, infatti, le condizioni particolari della mente possono essere espresse da due fatti di coscienza che hanno riscontro perfetto nella pazzia — credenza nella realtà delle imagini e visioni che ci si presentano davanti, e sequela delle idee o delle imagini secondo la legge d'associazione, ma senz'alcun controllo.

VII.

Dopo l'esposizione dei varî tentativi che si son fatti per dare una giusta definizione dell'alienazione mentale e per coglierne la caratteristica vera, è lecito domandare se il problema sia stato realmente sciolto, e se gli scienziati, i quali se ne sono occupati, siano giunti veramente a presentarci una formola che contiene l'essenza della pazzia.

Si è detto che il primo carattere essenziale della follia è di essere uno stato, il quale sotto varie forme esprime il momento attuale di uno sviluppo morboso che ha avuto principio dopo la nascita e che non colpisce l'uomo se non all'uscire dall'adolescenza, manifestandosi come un fatto accidentale della vita. Ora, a parer mio, nulla di più inesatto e di meno giustificato. Si può dire, senza tema di errare, che la pazzia avuta per eredità diretta, o indiretta, o per eredità trasformata sia addirittura la cosa più frequente ad essere constatata. Recentemente Paolo Moreau ha pubblicato un aureo libro: *La folie chez les enfants,* il quale, se da una parte sta a smentire il

fatto che la follia appare solamente dopo l'adolescenza e che per il suo insorgere sia necessaria la costituzione dell'Io (Schüle), dall'altra parte mostra a chiare note che la follia è tutt'altro che un fatto accidentale nella vita di un individuo. Essa, quale è considerata oggi, non può essere che ben raramente, in seguito ad una causa molto intensa e di natura speciale fisica o morale (trauma sul cranio, patemi), un fatto accidentale; essa scaturisce da tutto l'individuo colla sua eredità, e sta ad esprimere la sintesi fisica e psichica di una persona.

Si è voluto ridurre l'alienazione mentale ad un'alterazione della personalità, ma neanche questa caratteristica è propria della pazzia. Gli studi fatti sulla suggestione ipnotica ed anche sul sonno normale provano sicuramente che vi può essere intrusione di un Io diverso dal proprio, vi può essere sdoppiamento, sostituzione o semplicemente alterazione della personalità senza che possa sul serio parlarsi di alienazione mentale. A prescindere poi che, come fu già notato, molti casi di pazzia (l'ereditaria, la follia morale, l'idiotismo, ecc.) non possono in alcun modo ridursi a malattie della personalità (1).

Si è ricorso perciò alla volontà. Non solo nelle questioni etico-religiose e psicologiche, ma anche in psichiatria, quando si vuole da taluni arrivare ad un principio primo, ci si ferma alla volontà. L'illusione del libero arbitrio risponde bene allo scopo. Si sono adunque definiti i disturbi mentali come stati di diminuita od anche soppressa capacità di volizioni proprie, stati che sono dipendenti da momenti costrittivi insorti sotto l'influenza d'una malattia cerebrale. Tale definizione a me non pare più completa delle altre. Si possono ridurre tutte le forme di alienazione mentale a malattie della volontà? Già la capacità di volizioni proprie è la risultante di parecchi coefficienti, alcuno dei quali può mancare anche allo stato sano ed aversi in conseguenza un certo automatismo, come una certa impulsività negli atti, senza che individui di tal sorta siano da alcuno chiamati pazzi. E poi, l'individualità psichica si può ridurre alla sola volontà? E la ragione, e il sentimento?

In ogni caso, con tale definizione non sarebbe mai posto

(1) Su queste affermazioni del De Sarlo io avrei molto da dire, cioè da levare e da aggiungere; ma si comprende come non sia questo il luogo. Solo osserverò che nè l'ipnotismo, nè la teoria della degenerazione mi sembrano recare alcuna offesa al concetto della pazzia come infermità o malattia della personalità, anzi, bene interpretati, l'avvalorano. E. Morselli.

un limite tra la pazzia e la delinquenza. Si può ammettere, infatti, colle attuali vedute di psicofisiologia che nell'alienazione mentale solamente la mancanza di libero arbitrio sia dovuta a malattia corporea, vale a dire sia di origine organica, mentrechè ciò non avverrebbe nella delinquenza? A me non pare: le azioni del pazzo hanno un motivo organico non diversamente da quelle del delinquente; e la differenza non può essere fondata sull'esistenza o no del sostrato organico che ci dev'essere sempre. Il vero è che la diagnosi differenziale tra la criminalità e la pazzia è difficilissima, se pure sempre è possibile. In tutti i modi deve essere fondata sull'insieme dell'individuo guardato tanto dal punto di vista fisico che psichico, tanto dal punto di vista della sua sfera individuale che di quella dei suoi antenati.

In ultimo, dai cultori del magnetismo, per dare una definizione della pazzia, si è ricorso al concetto di uno squilibrio per ciò che concerne, dirò per usare la loro espressione, la distribuzione della *forza psichica*. Anche codesta idea non è sufficiente, perchè escludendo completamente il fattore organico, di cui gli altri a ragione avevano tenuto conto quando avevano caratterizzato le malattie mentali quali affezioni diffuse della sostanza corticale dei due emisferi, rimane campata in aria, senza uscire dal vago e dall'indeterminato.

Qual è alla fin dei conti ora il concetto approssimativo che ci possiamo formare dell'alienazione mentale, una volta che essa non ha limiti ben netti, e per gradi insensibili si congiunge collo stato sano, colla criminalità, col genio, ed anche colla vita del sonno spontaneo o procurato che sia?

I. È legge generale di fisiologia che solamente allora è possibile la vita, quando è mantenuto un certo equilibrio tra l'organismo, per elementare che questo sia, e il mezzo che lo circonda. Se codesto equilibrio si turba, si avrà una deviazione nella funzionalità, una trasformazione, ovvero un'anormalità, fino a che si arriverà alla morte. Se lo squilibrio è tale che non contraddica all'esercizio delle funzioni da parte dell'organismo, e se questo ha della forza (instabilità) immagazzinata, allora si avrà una trasformazione dell'organismo ed a volte un progresso; nelle due condizioni opposte si avrà un'anormalità incapace di mantenersi in vita. Ora, non avviene altrimenti per ciò che concerne l'organismo psichico. Perchè la psiche possa funzionare, e bene, deve stare in un certo equilibrio con ciò

che la circonda in senso lato; equilibrio che può essere turbato o perchè la psiche non è capace di seguire il movimento che ha luogo nell'ambiente, o perchè essa è tale che scorge rapporti da altri non veduti, e quindi colla cooperazione concorde di tutte le sue forze ed avendo di mira un determinato scopo, precede il movimento del mezzo in cui vive (degli altri spiriti). Nel secondo caso si ha il genio; nel primo caso si ha l'uomo mediocre se riesce ad adattarsi, e l'uomo mezzo folle, o folle addirittura, se egli non riesce ad adattarsi.

Determinerò meglio il mio concetto. In ciascuno di noi esiste ciò che chiamerei *trama psichica*, attraverso la quale viene intessuta tutta la nostra vita mentale mediante l'esperienza in senso largo. Codesta trama, fissatasi per mezzo dell'eredità, manterrebbe gli elementi psichici in determinati rapporti tra loro e coll'ambiente. Fate che per un momento questa trama in un punto si disfaccia (e ciò può avvenire per tutte quelle cause atte a generare un disturbo mentale); i rapporti detti più sopra si perdono, ne nasce un certo disordine che si manifesta come scarica nervea (sentimento), la quale poi sarebbe il punto di partenza degli ulteriori guasti che avvengono nell'organo cerebrale e che sono stati descritti dallo Schüle.

Egli, infatti, si arresta al dolore psichico; io concepisco questo come prodotto dalla perdita dei rapporti fissati già da lungo tempo nella nostra psiche. Si farebbe in tal caso come un vuoto intorno al nostro spirito, vuoto che darebbe come un senso di indefinita stanchezza. Il dolore dell'anima dello Schüle per me nascerebbe da questo: che nella psiche non avviene più quella selezione che normalmente vi ha luogo tra tutti gli elementi che vi penetrano (idee, sensazioni, ecc.). Disfatta la trama psichica, turbato, se piace più, il mezzo psichico, non si fa la cérnita di ciò che è confacente a questo, mandando giù nelle tenebre dell'incoscienza ciò che verrebbe in collisione con esso. S'intende che si presuppone sempre un sostrato per l'evoluzione di tutto il processo.

Volendo formulare in altre parole la definizione della pazzia, si può dire: — « È una reazione *anormale* di tutto intero, o di una parte dell'organismo mentale di fronte al mondo che ci circonda ». — Si può domandare: ma chi ha stabilito codesta « norma », secondo la quale la psiche deve rispondere al contatto dell'ambiente? Non c'è una norma fissa; muta coi tempi ed è il risultato di molti fattori (eredità, esperienza individuale, sociale e storica, cultura, educazione di tutta intera una gene-

razione), i quali cooperano al conseguimento di un medesimo scopo. Alla definizione bisogna aggiungere che tale reazione anormale è l'espressione non di acceleramento nel lavorio psicofisiologico, non è espressione di maggiore intensità di forza per maggiore combinazione disciplinata di elementi, ma è segno di debolezza, effetto di disordine sopravvenuto per disunione e funzionamento isolato e indisciplinato di elementi psichici. E c'è qualche cosa ancora di più importante da aggiungere, cioè che la reazione mentale vera, scientifica, è il prodotto naturale di tutti i fattori enumerati più su; mentrechè la reazione mentale di un folle non contiene che una parte di detti fattori, o nessuno. La prima si compie per via di un'*associazione*, la seconda per via di una *dissociazione* malamente fatta. Sta in ciò la differenza tra il genio e la follia, e tra i prodotti loro, la scienza, l'arte, ecc., e le elucubrazioni di un mentecatto.

Comprendo che neanche questa definizione è rigorosa e precisa, ma tant'è; una volta che il concetto che oggi ci possiamo fare dell'alienazione mentale non è ben delimitato, come mai si può pretendere una formola che comprenda in sè nettamente gli stati di follia? Codesta definizione, larga com'è, contiene da un lato le varie forme di malattie mentali, non escludendo le frontiere della pazzia, e d'altro canto non prende di mira alcun elemento psichico isolato (volontà, personalità, ecc.) e tenta di tracciare dei confini, per quanto poco netti, coi dominii, i quali hanno delle strette attinenze colla pazzia.

II. Dagli studi fatti sulle gradazioni esistenti tra lo stato perfettamente sano e la follia dichiarata, scende un corollario per ciò che concerne la classificazione delle frenosi.

Già una classificazione naturale e compiuta di queste è quasi impossibile, perchè, trattandosi di una reazione morbosa della psiche di fronte al mondo, è difficile trovare due modi simili di tale reazione. Oltre di che, se è vera l'opinione ultimamente abbracciata ed al massimo comprovata da Neumann e da Kahlbaum (1) che non esistono gruppi sintomatici isolati, sibbene stati di psichica mobilità, i quali, seguendo una certa legge, insieme si riuniscono e si elidono e nel tempo stesso costitui-

(1) Il concetto, dice lo Schüle, che veramente non si dia che un ordine solo, una sola specie di disturbo mentale — la pazzia stessa — le cui singole impronte rappresentano in parte modificazioni di un unico processo fondamentale sfumanti l'una nell'altra a mezzo delle più delicate linee, fu

scono un unico, identico processo — la follia tipica, — se, dico, ciò è vero, non è del pari constatato che ogni caso di nevrosi psichica debba percorrere certi stadi determinati, chè di regola vi è un corso del processo fondamentale abbreviato od in parte precipitato, accennante solo di volo talune fasi. Se non fosse così, la classificazione sarebbe di molto facilitata.

Dopo aver mostrato le difficoltà di una classificazione, io certo non penso di presentarne una: dirò solamente che fondamento di essa debbono essere le funzioni psichiche studiate col loro substrato organico e scomposte nei loro elementi costitutivi. Oggi intanto si conservano le vecchie divisioni, in quanto ancora la fisiologia psicologica non ne ha fatto l'analisi.

Io vo' richiamare l'attenzione sul fatto che quanto più si vanno scorgendo dei rapporti tra la follia e gli stati affini di mente ritenuta sana, tanto più la matassa si arruffa per ciò che concerne la classificazione. Prima, infatti, che illustri psichiatri si fossero fermati sulla follia lucida, sulla follia ragionante, sulle monomanie, sulla mania di carattere, sulla follia con coscienza, ecc., queste formavano altrettanti gruppi ben distinti. Bisogna dir subito però che nessuno si mostrava soddisfatto delle idee dei suoi predecessori quanto a codesti aggruppamenti. A misura che le osservazioni si moltiplicavano e che i lavori si accumulavano, si avvertiva che il problema s'oscurava, divenendo più imbrogliato. Si dovette infine ricorrere ad un punto di vista biologico per rendere intelligibile e chiara la cosa. Studiando le famiglie in cui s'incontra l'alienazione mentale, il Morel notò che a fianco a folli veri s'incontrano molti individui, i quali si distinguono durante la loro vita per la bizzarria del carattere, per mobilità e versatilità singolare nelle idee, per istinti fuori l'ordinario, per atti stravaganti ed a volte dannosi. Follia ed eccentricità divennero per lui stati connessi, il cui sviluppo doveva essere attribuito ad una causa unica — l'eredità morbosa. Grazie a codeste vedute la follia ragionante finì per crollare da tutte parti. Tanto più che Falret, Legrand du Saulle e Magnan dimostrarono che i caratteri assegnati a questa pretesa malattia non hanno niente di speciale e che i folli ragionanti a volte possono entrare tra i matti,

---

già conosciuto da Chiarugi. Lo stesso Willis e l'immortale Morgagni non erano lungi dall'averlo afferrato. Dopo Chiarugi si accostarono alla stessa veduta i già indicati alienisti tedeschi, fra cui l'Arndt, ed oggi fra i nostri, per un certo senso, il Morselli.

mentre altre volte restano sul limite della ragione e della follia, fra le bizzarrie di carattere ancora compatibili collo stato fisiologico, e coi disturbi più pronunziati dell'intelligenza e del morale i quali apparterrebbero alla patologia, secondo che si direbbe a prima giunta. Del resto, questo della classificazione delle frenosi è tale argomento che per sè solo richiederebbe lunga discussione, e lo lascio ai più competenti di me.

III. È naturale che il concetto moderno della pazzia abbia fatto modificare perfettamente anche l'indirizzo terapeutico di essa. Chiarugi e Pinel avevano già tolto i ceppi agl'infelici pazzi e li avevano ripristinati nella loro dignità di uomini. Dipoi si andò sempre innanzi nel modificare i metodi di cura in un senso razionale, avendo principalmente di mira l'ambiente col renderlo appropriato al funzionamento della psiche caduta in disordine. La cura propriamente psichica ebbe la sua giusta importanza, sempre evitandone gli eccessi; e più recentemente il metodo ipnotico in genere e suggestivo in ispecie recò quei frutti che si potevano aspettare da esso in quei casi di semplici disordini dinamici o anche molecolari, ma in cui non vi fosse alterazione profondamente organica.

D'altra parte, la cura somatica non dev'essere disprezzata, non solo in tutti quei casi in cui i disturbi organici cominciano ad esser profondi, ma anche in quelli in cui essa è reclamata dal criterio del terapista per ciò che concerne l'azione diretta o indiretta di taluni medicamenti sul sistema nervoso (metodi calmanti, stimolanti, derivativi, ecc.).

L'importante per noi è considerare che, il concetto della pazzia non avendo al presente una delimitazione netta, la cura rimane anche in certo modo sfornita di criteri precisi e fissi. Allo stesso modo che è difficile in ogni singolo caso pronunziare: Il tale è pazzo, così è difficile *curarlo*. Si può dire che se la pazzia si diagnostica solamente mediante la sintesi di tutto l'individuo, essa non può essere sottoposta a cura che dopo un identico lavoro. *Cognito morbo, cognita cura.*

Bari, 30 marzo 1889.

Francesco De Sarlo.

DEL RISO E DEL SORRISO

Il riso è fisiologicamente uno dei problemi più interessanti. Come può spiegare la biologia evoluzionistica l'origine di questo strano fenomeno; e come può fissarne le cause che presentemente lo determinano? Questioni insolute o risolute non definitivamente. Sotto l'aspetto esto-fisiologico poi il problema è più interessante ancora. Perchè la tale emozione fa contrarre nella tal maniera i muscoli della faccia; che relazione esiste fra il primo fenomeno e il secondo? L'interesse del problema cresce in ragione inversa della sua spiegabilità; se il fisiologo ci dà delle risposte che non escludono dei dubbi, l'esto-fisiologia tace affatto. Date queste premesse, il lettore può aver pensato ch'io abbia in animo di arrischiare qualche risposta a queste domande; gli tolgo subito l'illusione: il ponte che unirà la fisiologia colla psicologia non è stato ancora gettato, ed io non mi sento da tanto da porne le prime basi, fossero pur infinitamente piccole.

Lo scopo di questo mio articolo è più modesto. Mi è parso che anche la psicologia del riso, che pure è stata trattata da innumerevoli autori, non sia stata ancora fissata bene. Ora, uno studio di psicologia soggettiva su questo fenomeno può servir di base a indurne le cause fisiologiche, e a controllare le ipotesi fisiologiche. È quello ch'io intendo di fare. Esaminerò le condizioni estrinseche e quelle intrinseche per cui nasce il riso, per poi vedere in quali casi le mie conclusioni s'accordino, e in quali altri no, colla teoria fisio-psicologica dello Spencer, che esporrò brevemente.

I.

Anzitutto non si è ancora pensato a dividere il riso nè rispetto ai modi in cui si manifesta, nè rispetto alle cause per cui si manifesta. Ora, le suddivisioni hanno questo vantaggio, di rendere quanto più numerosi, altrettanto più ristretti i campi

dell'analisi, che in tal modo può esercitarsi più facilmente, più acutamente e con più precisione. Io tenterò dunque delle suddivisioni.

Rispetto al modo in cui si manifesta, distinguo il riso in *riso* propriamente detto e in *sorriso*. Lasciando per ora da parte il sorriso, quali sono le cause che producono il riso? Due, mi sembra: la contemplazione di ciò che è *ridicolo* e la contemplazione di ciò che è *risibile*.

Ridicolo, non può apparire che un essere animato, e ne dirò il perchè; *risibile* è tutto ciò che provoca il riso senza essere ridicolo. Questa distinzione mi sembra importante, perchè impedisce ogni sorta di confusione nella ricerca della causa prima determinante il riso. Non distinguendo il ridicolo dal risibile, si assegna naturalmente al riso una sola causa. Ora, una è la causa dell'ilarità prodotta da ciò che è ridicolo, e un'altra è quella prodotta da ciò che è risibile.

Cominciamo dalla prima. Il riso che ha per causa il ridicolo nasce, secondo me, dalla constatazione di un contrasto fra una intenzione di un individuo qualunque e una causa esterna che fa riuscir vana questa intenzione, tra un'opinione che un soggetto qualunque ha su sè stesso e una circostanza esterna che fa apparir falsa questa opinione, dalla vista di un atto non adattato allo scopo; da un contrasto, insomma, fra un fatto psichico e un fatto esterno. Ecco qualche esempio. — Un elegante passa davanti a voi diritto, impettito quasi tronfio di sè; si crede inappuntabile; invece ha il cappello terribilmente ammaccato. Il contrasto tra quello ch'egli si crede e quello che egli è in verità, ve lo fa apparire ridicolo. — In un giorno di neve, un passante scivola sul ghiaccio e cade a terra d'un colpo; non si ride, o per lo meno si ride meno che nel caso in cui la caduta sia stata preceduta da un breve e infruttuoso tentativo per sostenersi. Non è dunque per la caduta in sè che si ride, ma per il contrasto fra il dimenar delle braccia di chi sta per cadere e il vano effetto dei suoi sforzi prima; per l'aria contrita del suo volto e lo stato compassionevole in cui il fango gli ha ridotto gli abiti, poi. Se il passante cade tranquillamente e tranquillamente si rialza, o se pure sdrucciolando riesce a sostenersi, il contrasto scompare e con lui scompare la causa dell'ilarità.

Altri esempi non mancano: un pazzo esce un giorno di casa in costume adamitico, e colla maggior serietà possibile passeggia per le strade; egli si crede in abito da società. Il con-

trasto non può a meno di farlo apparir ridicolo e di suscitar le risa. Non opponetemi che la causa del ridicolo esisterebbe anche tolto il contrasto; non è vero. Alla visita militare uno si scopre davanti a venti individui, e non uno di questi ride: in questo caso non vi è più contrasto. Colui che si trova nello stesso costume in cui si è mostrato il pazzo, sa di essersi spogliato; il ridicolo non esiste più.

E che nell'idea del *ridicolo* sia inerente il fatto di un'attività non adatta allo scopo o a lui sproporzionata, ce lo provano molte altre osservazioni. — Un uomo che parlando dimena le braccia e fa smorfie colla faccia, ci sembra ridicolo; un sordomuto che per farsi intendere gesticola nello stesso modo, non suscita alcuna ilarità; in questo caso i suoi movimenti sono adatti allo scopo. — Un ubbriaco che per andare in un dato punto percorre invece di una retta una spezzata o una curva, ci fa ridere: la sua attività è sproporzionata allo scopo. — Una macchina che sbuffa senza riuscire a incamminarsi, suscita in noi l'idea del ridicolo, perchè, senza saperlo, le attribuiamo un'intenzione; ora, non riuscendo quest'intenzione al suo scopo, essa suscita in noi ilarità. — Alfieri mise in pratica questa teoria quando, deriso dai compagni perchè portava la parrucca, prese l'eroica risoluzione di togliersela dal capo e di gettarla per aria. L'atto suscita ancora il riso, ma di un genere diverso; è risibile, ma non è ridicolo.

Resta a determinare la causa per la quale anche la contemplazione di ciò che non è ridicolo può provocare l'ilarità. La causa o meglio la condizione è ancora un contrasto, ma non più tra un sentimento e un fatto, bensì tra due fatti, tra due sentimenti, tra due idee, *tra due termini omogenei* insomma, uno dei quali sia in aperta contraddizione o con ciò che avviene ordinariamente, o collo scopo od uso a cui l'altro termine è destinato, o al significato che all'altro termine si dà comunemente, sia quest'ultimo termine espresso o sottinteso. Ecco qualche esempio. — Tra padre e figlio. « Sciagurato! credi tu « ch'io debba sprecare tutto il mio reddito pei tuoi vizi? ». — Non « pretendo tanto: preleva pure, papà, quello che credi pei tuoi; « non sarò per farti verun rimprovero » (1). Il contrasto è *tra due sentimenti;* l'apatica tranquillità, che il figlio oppone ai rimproveri del padre, contrasta con *ciò che avviene ordina-*

(1) Ghislanzoni, *Libro allegro.*

riamente, e suscita ilarità. — Alfieri butta per aria la sua parrucca. Da questo fatto nasce un contrasto tra *l'uso* a cui essa è destinata e *l'uso* a cui ora l'Alfieri la destina, e questo contrasto *tra due fatti* provoca il riso. — I parenti di Annibale B..., si congratulano con lui per la nascita del suo terzogenito. « Grazie, grazie! — risponde — ma mi pare che mia moglie « cominci a diventare troppo *prolissa* » (1). Questo qualificativo, richiamando facilmente allo spirito il vero qualificativo che si dovrebbe usare in questo caso, *prolifica,* fa sì che si stabilisca un contrasto tra il *significato* delle parole che lo precedono e il *significato* che ad esso ordinariamente si dà. Abbiamo qui un contrasto *fra due idee,* che non è, come i precedenti, causa di riso. Tutti i giuochi di parole sono basati su questo genere di contrasto. Il lettore per convincersene non ha che da sfogliare una raccolta di motti piacevoli (2).

L'osservazione che oppone il Bain non ha dunque più ragione di esistere. Ecco le sue parole: « Si dice spesso che il riso è provocato dall'*incongruità,* cioè dalla discordanza fra le cose..... Ma allora quali sono le incongruità o opposizioni che sono cause inevitabili di riso? » (3); e cita ad avvalorare la sua osservazione vari esempi di contrasti che sono ben lungi dal provocare il riso: « Un uomo decrepito curvo sotto un pesante fardello; cinque pani e due pesci per nutrire una folla; Archimede che studia geometria durante un assedio ». In questi esempi, i due termini non sono omogenei; vi è invece opposizione tra un sentimento e un fatto; ora, non esistono motivi di ridicolo perchè il fatto non riesce a render vano il sentimento. Quanto agli altri esempi citati « un istrumento scordato, il catalogo delle vanità scritto da Salomone, o una mosca in un unguento », o non vi trovo il contrasto, o trovo che il contrasto provoca il riso.

---

(1) Ghislanzoni, l. c.

(2) Mi si potrebbe fare osservare che molte volte questa specie di storielle umoristiche provocano l'ilarità, senza che in essi si riscontri un contrasto tra due termini omogenei. È vero, ma soltanto nei casi in cui in esse sia posto in iscena un personaggio *ridicolo*, e in questi casi il contrasto deve avere appunto quei caratteri che gli ho assegnati, parlando del riso causato dalla contemplazione del ridicolo.

(3) Bain, *Le emozioni e la volontà — Le emozioni estetiche,* p. 38.

Resta dunque determinato quali sono le condizioni che rendono qualche contrasto, fra gli infiniti che ci presenta la natura, *causa inevitabile* d'ilarità. Causa inevitabile però, solo quando circostanze non intrinseche al contrasto non la rendono inefficace. Quali sono queste condizioni estrinseche, mancando le quali il contrasto, che ha le condizioni richieste per provocarla, non provoca l'ilarità? Mi sembra che esse si possano ridurre a tre:

1° Che l'animo di chi assiste al contrasto non sia dominato da una forte attenzione. Ecco un esempio: — Mentre un'orchestra sta eseguendo una sinfonia di Beethoven, uno spettatore sternuta. Quest'atto suscita il riso in coloro che la musica lascia indifferenti o quasi, passa inosservato o suscita un moto di sdegno a colui che la segue con profonda attenzione. Ciò spiega perchè i fanciulli e certi pazzi siano così propensi alla ilarità; la loro mente s'immobilizza raramente nell'attenzione di qualche oggetto; sono perciò pronti a vibrare alla più leggera impressione;

2° Che il contrasto produca nella persona che ne è un termine, un effetto così evidentemente disastroso che subito lo spettatore ne risenta quella pietà che molte volte solo sussegue al riso. Gli esempi sono facilmente trovabili: — Un uomo cammina tranquillamente; gli cade sul capo una tegola. Le condizioni intrinseche perchè questo contrasto produca ilarità esistono; manca una condizione estrinseca;

3° Che la simpatia per la persona che è un termine del contrasto sia così viva da far nascere invece dell'ilarità un sentimento benevolo. È per ciò che noi deridiamo difficilmente una persona che a noi sia legata da vincoli di affetto; mentre invece ridiamo colla massima facilità davanti alle mosse di una scimmia, che non è legata a noi nemmeno da quella debole simpatia che un individuo prova per un altro individuo della sua specie. Quanto più dunque la simpatia cresce, tanto più crescono le probabilità che un contrasto, avente tutte le condizioni necessarie per provocare il riso, non lo provochi. Colui che ride udendo uno sternuto, mentre un'orchestra sta eseguendo una sinfonia di Beethoven, prova che la musica lo lascia indifferente; se la vostra amante si rammarica vedendo una mosca nella minestra che state per mangiare, siate certo che vi ama bene. Questa terza circostanza, come la precedente, riguarda soltanto il *ridicolo*.

Parmi, dunque, determinato che l'occasione del riso è sempre un contrasto (1). Dopo ciò sorge spontanea questa domanda: Perchè questi generi di contrasti provocano l'ilarità?

Ecco come risponde il Baudelaire quando, esposto l'esempio del passante che cade, ne trae queste conclusioni: « È certo che se si analizzasse questa situazione, si troverebbe in fondo al pensiero di colui che cade un certo orgoglio incosciente. È questo il punto di partenza: *io* non cado, *io* cammino diritto, il *mio* piede è fermo e sicuro » (2). Questa questione merita di esser meglio delucidata. A questo scopo mi si permetta una breve considerazione d'indole generale.

Tutti i sentimenti umani sono necessariamente in fondo egoistici; è naturale. Nel fatto del *sentire*, è implicito sempre l'*io*. Pure, vi sono dei sentimenti che per evoluzione si sono così radicalmente trasformati, che il primitivo movente egoistico non si riconosce più al giorno d'oggi. La pietà, per esempio, è uno di questi sentimenti. Lo Spencer così la definisce: « una pena che nasce dalla rappresentazione di una pena altrui ». È una pietà riflessa, cioè noi immaginiamo, per averne provata uno simile, il dolore che prova un altro essere; questa rappresentazione fa rinascere l'*imagine* del dolore passato e insieme quella pietà verso noi stessi che lo accompagnava; pietà che ora si riflette su un altro individuo.

Così è del riso provocato dal ridicolo. Che in fondo alla causa che lo determina, si riscontri un sentimento basso lo può dimostrare questa sola osservazione: il riso sgorga tanto più facile quanto meno è viva la simpatia per l'individuo ridicolo. Ora, se un sentimento altruistico qual'è la simpatia tende a trattenerlo, vuol dire che esistono nel riso delle tracce di un sentimento egoistico. Questo sentimento egoistico è probabilmente l'orgoglio, il sentimento della propria personalità, a cui accenna il Baudelaire. Però, se mercè gli scandagli dell'analisi

(1) Io non ammetto che si passi al riso per cause puramente soggettive, senza cioè che nessuna circostanza esterna la provochi. L'animo può essere più o meno incline all'ilarità, ecco tutto. « Il riso degli dei dopo il banchetto descritto da OMERO, e quello a cui si abbandona una giovane e fresca natura dopo qualche ora di lavoro » (BAIN, C. 38), non possono essere causati soltanto da un'esuberanza di vita o di gioia; qualche fatto, benchè di per sè insignificante, deve, perchè possano scaturire, provocarli.

(2) Questa teoria è derivata dal HOBBES. « Il riso è un orgoglio improvviso nascente dall'improvvisa percezione di una superiorità del nostro essere comparata all'inferiorità degli altri o alla nostra debolezza anteriore ».

si può riconoscere questo primo movente, bisogna astrarre dalle condizioni presenti, in cui questo soddisfacimento dell'orgoglio come causa del riso non si riconosce più perchè più non si sente (1). Si riconosce invece ancora, che il riso provocato dal ridicolo si accompagna con un certo quale sprezzo verso l'individuo che lo suscita. Perchè? Perchè abbiamo visto che un atto è ridicolo quando c'è una sproporzione fra il mezzo e il fine; ora, la società, per natura sua utilitaria, è incline a sprezzare gli individui che impiegano delle attività senza ottenerne degli effetti o ottenendone effetti minimi.

Esaurita così la psicologia del riso provocato dal ridicolo, ci rimane da determinare la causa che ci fa apparire risibile qualche altro contrasto.

Ciò riesce meno facile perchè, come abbiam veduto, il contrasto per cui un essere qualunque ci appare ridicolo è sempre di una stessa specie (tra un fatto psichico e un fatto esterno), mentre invece un contrasto che abbia i caratteri del risibile può essere di varie specie (contrasto tra due fatti, tra due sentimenti, tra due idee). Ora, quante sono queste specie, altrettante sono le *cause prime* e diverse, che rendono risibili questi varî contrasti. Analizziamo gli esempi citati.

Alfieri getta per aria la parrucca. — Che cosa si può trovare in fondo al riso che ne nasce? Secondo me, il piacere che si prova, constatando che altri si è abbassato davanti a noi fino a fare il buffone.

Uno sternuto durante una sinfonia di Beethoven. — Qual'è la causa prima del riso che provoca? Il piacere di abbassare un essere riconosciuto superiore, la potenza del cui genio su noi non ha presa. Che in fondo al riso, in questo caso, ci sia lo sprezzo dell'ignoranza per la superiorità che essa non arriva a intuire, lo prova questo fatto: che ognuno cerca di dissimulare la propria ilarità; se ne vergogna.

E quanto ai giuochi di parole? — In parte dal piacere di comprenderli, di afferrare immediatamente i due termini del contrasto, dal piacere insomma che ci procura ogni ben riuscita attività della nostra intelligenza; in parte forse dal piacere di

(1) Lo prova anche il fatto che i più inclini all'ilarità sono i bimbi e i pazzi; ora, i primi hanno poco sviluppata la coscienza del proprio io, i secondi (parlo di quelli che ridono eccessivamente) l'hanno perduta o attenuata.

constatare che altri ha fatto uno sforzo di mente per procurarci questa soddisfazione.

La poca consistenza di queste ipotesi prova se non altro questo: che presentemente bisogna fare uno sforzo di astrazione ancor maggiore che non quando si tratta della causa del riso nascente dal ridicolo, per trovare che anche del riso provocato dal risibile il momento primo è probabilmente la constatazione della propria superiorità.

Riannodando dunque gli sparsi fili del mio ragionamento, l'occasione del riso è un contrasto, dai termini eterogenei nel caso del ridicolo, dai termini omogenei trattandosi del risibile, in circostanze tali che non eccitino un altro sentimento. La sua causa è probabilmente un sentimento di orgoglio soddisfatto, ma sepolto così profondamente in noi, che, se si ammette che alcuni sentimenti, pur essendo tutti nella loro origine egoistici, sono divenuti ora tali che il primitivo movente egoistico più in essi non si riscontra, bisogna riconoscere che il sentimento che provoca il riso entra in quest'ultima categoria.

Prima di passare al sorriso, esporrò il più brevemente possibile la teoria dello Spencer sulla causa fisiologica del riso, per mostrare come in molti casi essa non sia applicabile. « La scarica dei nervi allo stato di tensione, prodotta da un'eccitazione, può operarsi per tre canali. Essa può trasformarsi in una eccitazione di altri nervi o centri che non hanno relazione diretta colle membra, e così produrre altri sentimenti e idee; oppure può eccitare uno o più nervi motori, e produrre così una contrazione muscolare; oppure può eccitare parte dei nervi del sistema ganglionare, e stimolare in tal modo uno o più visceri..... Raramente però una scarica nervosa si propaga in una sola direzione, e per regola generale essa tende a produrre un movimento muscolare; più forte è l'emozione, maggiore è il numero dei muscoli eccitati, cominciando da quelli che hanno maggior abitudine ad obbedire agli ordini dell'emozione ». Questa teoria generale serve a spiegare la causa del riso: certe emozioni tendono a mettere in moto dati muscoli in quella tal maniera che si chiama riso. « Ma questa spiegazione — soggiunge lo Spencer — conviene solo pel riso provocato da un piacere e da una pena estrema, ma non per quello eccitato dallo spettacolo di certe discordanze ». Come lo si può spiegare in questo caso? « Voi siete in teatro — egli dice — tutto occupato a seguire lo svolgimento di un dramma interessante;

mentre state contemplando con piacere e simpatia la conciliazione dei due amanti, ecco che esce dal di dentro del palcoscenico, sulla scena, una capra addomesticata che va a lambire gli amanti. Questo *contrattempo* vi fa ridere ».

Ecco ora come Spencer spiega questa ilarità: « Una buona parte del sistema nervoso era in istato di tensione. Inoltre c'era una grande aspettativa; come la scena sarebbe andata a finire? Quindi una grande quantità di pensieri e di sentimenti allo stato nascente; questi pensieri e sentimenti rappresentavano la nuova forma che la somma di pensieri e di emozioni esistente doveva rivestire. Ora, non vi sia interruzione: la massa di idee e di sentimenti che seguono, è sufficiente per assorbire tutta la forza nervosa messa in libertà. Ma ecco che questa somma considerevole di forza nervosa, che avrebbe servito a mettere in attività quei pensieri e sentimenti che erano allo stato nascente, è arrestata d'un colpo nel suo corso; i canali pei quali la scarica era sul punto di passare vengono chiusi; un nuovo canale è aperto — attenzione reclamata dall'apparizione e dall'andatura della capra — ma è piccolo; le idee e i sentimenti suggeriti non sono abbastanza numerosi, nè abbastanza importanti per impiegare tutta l'energia pronta ad espandersi. L'eccedente deve dunque scaricarsi in qualche altra direzione; esso si scarica per mezzo dei nervi motori nelle differenti classi di muscoli, e produce i movimenti semi-convulsivi che chiamiamo riso ».

Se consideriamo in quali casi questa teoria sia accettabile e in quali no, troveremo che essa si accorda in tutti i casi in cui il riso non è provocato dalla vista del ridicolo. Ripigliamo, per convincercene, gli esempi esposti:

Un padre rimprovera il figlio: « Sciagurato, credi tu « ch'io debba sprecare tutto il mio reddito pei tuoi vizî? » — « Preleva pure quello che credi pei tuoi », risponde il figlio. — Una parte del sistema nervoso è tesa, ed è tesa su questa scena: un padre che rimprovera il figlio. Abbiamo dei pensieri e dei sentimenti allo stato nascente e corrispondenti al genere della scena. Questa somma di forza nervosa è arrestata nel suo corso; prende, dunque, un'altra via, e produce il riso. La stessa spiegazione può applicarsi a tutti i giuochi di parole.

Resta invece a spiegarsi perchè mentre uno sternuto durante una suonata di Beethoven provoca in certi spettatori il riso, provochi in altri un moto di collera. Le circostanze sono uguali per tutti gli spettatori; l'interruzione anzi, stando alla teoria spenceriana, avrebbe dovuto provocare il riso special-

mente in quelli che erano più attenti, che avevano cioè maggior numero di pensieri e sentimenti allo stato nascente; d'altra parte, questa interruzione di attività nervosa non ha fatto nascere « delle emozioni equivalenti a quelle arrestate »; ha invece prodotto dei movimenti muscolari bensì, ma di natura diversa a quelli del riso, cioè movimenti di collera. E la stessa osservazione bisogna ripeterla in tutti i casi nei quali si tratta di ilarità prodotta dal ridicolo.

Secondo lo Spencer, il riso è causato da un'emozione che piglia un'altra strada: dato questo, quanto più l'attenzione domina un individuo, tanto più dovrebbe esser facile che un incidente di natura diversa, « una discordanza discendente », facesse scaricar questa somma di attività nervosa accumulata, in un canale libero; la risolvesse cioè in un movimento muscolare, in riso. Abbiamo invece notato che succede il contrario. Un uomo dominato dai suoi pensieri è insensibile a certi contrasti che in altri provocano ilarità; al contrario, un bimbo, che immobilizza raramente la sua attenzione, trova ad ogni tratto un'occasione di risa.

Perchè lo spettacolo di un pazzo che esce per le vie in costume adamitico produce in noi « quei movimenti semi-convulsivi che chiamiamo riso »? Quale massa di attività nervosa è venuto questo spettacolo a spostare? E perchè lo stesso fatto — un uomo nudo — non produce in altre circostanze — la visita militare — lo stesso effetto? A queste domande l'ipotesi dello Spencer non riesce a dare una risposta.

II.

Il popolo ha distrutto ciò che vi è di diverso tra riso e sorriso, e ha saputo notarne le differenze nel linguaggio. Basta enumerare qualche genere di sorriso per convincersi, senza bisogno di dimostrazione, che il movente egoistico, che nel riso è nascente, è nel sorriso visibilissimo. L'uomo non ride, ma sorride di sprezzo, di compatimento, di soddisfazione, di compiacenza. Di sprezzo e di compatimento, al constatare per esempio l'impotenza di un proprio nemico (sentimento di superiorità soddisfatta); di compiacenza, sentendosi lodare: di soddisfazione, per aver raggiunto uno scopo qualunque, nobile o basso esso sia. Il sorriso in tutti questi esempi appare come una mani-

festazione della vanità umana. Perchè molto spesso è tale, bisognerà concluderne che lo è sempre? No, certo.

Vi sono sorrisi nobilissimi: il sorriso di chi perdona, il sorriso di chi si sacrifica, sorrisi forti e sorrisi dolci che sbocciati come un delicato fiore su una bocca fragrante e resi più espressivi dalla biricchineria o dalla soavità di uno sguardo, incantano e rapiscono. Incantano e rapiscono, ma soltanto colui che non ne cerca l'essenza; perchè con un po' di buona o di cattiva volontà, come meglio si vuol chiamarla, si riesce facilmente a trovare che la causa del sorriso consiste sempre nella soddisfazione del sentimento della propria personalità, nell'orgoglio solleticato. La causa prima del riso è la stessa, ma per rintracciarla abbiamo dovuto astrarre dai tempi presenti; il che non necessita nel caso del sorriso. Perchè? Perchè essendo il riso provocato sempre da un sentimento superficiale, e il sorriso sempre da uno profondo; essendo d'altra parte il sentimento egoistico il più profondamente radicato in noi; è più facile ritrovare la sua impronta nel sorriso. Come un minatore che, di mano in mano che scende nelle viscere del suolo, sente la terra farsi sempre più umida sotto le sue mani, così l'analisi, quanto più il sentimento che essa scruta è profondo, tanto più lo ritrova egoistico. Egli è che come in fondo al pozzo vi è l'acqua, in fondo all'anima umana vi è l'amore di sè.

Un'osservazione che molti senza dubbio avranno fatta è questa: che il riso implica la compagnia. Di sovente si sorride fra sè e sè; ben di rado da solo a solo si ride. Se Iddio, così per dire, non avesse ad Adamo data Eva per compagna, sì che questi fosse rimasto unico campione del genere umano, il riso probabilmente non sarebbe mai nato, perchè egli avrebbe sorriso soltanto davanti ai contrasti che la natura gli avrebbe presentato. Che questo non sia un paradosso, possono esperimentarlo tutti.

Un motto piacevole, che in un salone provoca risa sfrenate, al leggerlo vi fa appena increspare le labbra ad un sorriso. Avete invece letta una storiella amenissima, e arrivate al punto culminante; nessuno ride, perchè nessuno l'ha capita. Voi, quantunque siate convinto che la storiella è piacevolissima, trattenete il riso in cui stavate voi stesso per prorompere, e rimanete serio e confuso. Quel monello che rideva al veder cadere il Parini, si sarebbe accontentato di sorridere se spettatore della caduta fosse stato lui solo.

Esiste dunque un riso che è un sorriso elevato a un dia-

Bisogna cercare la spiegazione di tale fenomeno nella psicologia collettiva

pason più alto, che è (mi permetto di chiamarlo così, in mancanza di un vocabolo migliore) una specie di *sorriso collettivo*; come reciprocamente esiste un sorriso che è un riso attenuato, una specie di *riso individuale*. Nel primo caso il riso ha la stessa essenza del sorriso, come nel secondo caso il sorriso ha la stessa essenza del riso. È per questa ragione che il riso può esser mosso da un sentimento cattivo, come il sorriso da un sentimento superficiale; quando cioè il primo è un sorriso cattivo rinforzato, e il secondo un riso indebolito.

Il riso è però oggi così lungi dall'avere un carattere egoistico che anche quel riso, che non è altro che la modificazione di un sorriso cattivo, non ha del riso il carattere essenziale, la spontaneità rumorosa. Eccovene un esempio. — Impegnate in un luogo deserto una partita di *box*; buttate a terra a colpi di pugno il vostro avversario. Un sorriso vi spunta sulle labbra, un brutto sorriso in cui c'entra la soddisfazione di essere stato più forte di lui, quello di vederlo umiliato e quello di aver sfogato l'odio che nutrivate contro di lui. — Siete invece in dieci, e riuscite ad atterrare un atleta. Sicuri di non subire nuovi assalti da parte sua, cominciate a prendervi beffe di lui, a ridere della sua sconfitta. A *ridere?* Ecco che la parola ripugna; perchè questo riso è più che altro un sorriso, appunto perchè manca di quella che ho detto parermi la sua qualità *sine qua non*: la spontaneità rumorosa.

E così: il più malvagio degli uomini davanti alla sua vittima resterà indifferente o cinico; sorriderà, ma non riuscirà a ridere. Il riso dunque è contagioso perchè è superficiale; il sorriso no, è individuale perchè è profondo: il riso è spesso stupido, ma quasi sempre buono; il sorriso è spesso fine, ma è sovente egoistico. I pazzi e le anime semplici ridono; l'inquisitore che tortura e il pensatore che scopre, sorridono.

La teoria dello Spencer è riguardo al sorriso, come ognun vede, affatto inapplicabile.

Milano, 1889.

CESARE HANAU.

NOTE CRITICHE E COMUNICAZIONI

Contributo alla storia delle dottrine scientifiche

LE TEORIE DELL'EREDITÀ SECONDO G. C. VANINI

Il nostro Rinascimento, che segna forse nella storia del pensiero umano uno dei periodi più memorabili, conta un numero ancora grande di filosofi arditi e originali, che meriterebbero uno studio particolareggiato o, come oggi suol dirsi, una riabilitazione. I recenti lavori intorno a Giordano Bruno, fra i quali non credo peccare di immodestia ricordando sotto questo riguardo anche il mio (1), ci hanno rivelato una vera ricchezza nazionale in fatto di tradizioni filosofiche. Ciò aveva ben compreso il rimpianto Fr. Fiorentino, quando ci lasciava in testamento quel suo pregievolissimo studio sul *Quattrocento,* che la malattia prima e poi la morte gli impedirono di tradurre in opera più ampia e particolareggiata. Ma questa nostra tradizione filosofica non è limitata ad un secolo; può dirsi che ne abbracci tre, dal decimoquarto al decimosettimo, attraverso a nomi in gran parte purtroppo ancora sconosciuti. Mi restringo a ricordare fra i meno illustrati, ma che pure, come si è fatto di Pomponazzo, di Telesio, di Bruno e di Campanella, sarebbero da indicarsi ai nostri giovani professori di liceo come degni di studi monografici accurati, i nomi di Leonardo da Vinci, di Lorenzo Valla, di Francesco Zorzi, di Nicola Leonico Tomeo, di Cesare Cremonini, di Alessandro Piccolomini, di Fr. Patrizzi, di Scipione Capece, di Gerolamo Cardano, del Donio, del Persio, di Giulio Cesare o Lucilio Vanini, e scrivo solo quelli che mi vengono alla penna. Studi sì fatti sarebbero ben preferibili a quelle vacue generalità e a quei manualetti didascalici di cui molti fanno inutile pompa nei concorsi. Noi Italiani dobbiamo certamente arrossire pensando che la rivendicazione di G. Bruno fu cominciata e condotta molto innanzi dagli stranieri, quando

(1) Morselli E., *Giordano Bruno — I caratteri psicologici del suo genio, del suo carattere, delle sue dottrine*, Torino, Roux e C. ed., 1888. — Mi si è fatta l'accusa di avere frainteso e fuorviato il pensiero di Bruno, presentandolo come un precursore della filosofia scientifica, o, più schiettamente parlando, del monismo. Nella « Rivista italiana di filosofia » del comm. L. Ferri si dice (senza nominarmi) che il mio lavoro è, come tanti altri, « un travestimento fantastico, di scuola battagliera, della filosofia bruniana » (iv, ii, fasc. 1°, pag. 108). Per fortuna mi trovo in buona compagnia, vale a dire col Lange, col Brunnhofer, col Wiederhofer, col Levi, collo Schiattarella, e con quanti hanno rivendicata sul serio la memoria di Giordano Bruno.

noi ce ne eravamo quasi dimenticati e quando i nostri filosofi massimi ne parlavano soltanto per dire d'avere sbrigata in poche parole la non facile impresa di confutarne « pienamente e robustamente » il panteismo (1). E dobbiamo ancora arrossire che di tutti i filosofi e pensatori da me ricordati non si pensi a rifare uno studio biografico-critico, come lo si potrebbe facilmente oggi con la facilità e la ricchezza dei mezzi messi a disposizione degli studiosi dalle Biblioteche e dagli Archivii.

Del Vanini, ad esempio, non so che alcun nostro scrittore si sia occupato di proposito, se ne tolgo i fuggevoli accenni dei soliti trattatelli di storia della filosofia e quelli più eruditi, ma ad ogni modo troppo brevi, contenuti in articoli del Fiorentino, del Palumbo, del Moschettini e del Cagno-Politi (2). Fui io il primo, in Italia, dieci anni or sono, a presentare il Vanini come un precursore del darwinismo (3), e mi seguì un altro naturalista, il prof. Giacomo Cattaneo, parlandone più a lungo e con maggiore esattezza in questa stessa « Rivista » (4). Di scritti biografici recenti, l'ultimo e il più completo è quello del Baudouin (5); ma rimane a compiersi un'analisi minuta e sistematica delle idee filosofiche sparse a larga mano nelle due opere del giovane e sventurato scrittore che ci sono pervenute, e che lo portarono al rogo in Tolosa soltanto diciannove anni dopo il Bruno (1619). È questa un'impresa cui io stesso mi porrei volentieri, se il tempo e la competenza speciale non mi mancassero, poichè, ogni qualvolta mi cadono sotto gli occhi brani dell'*Amphiteatrum aeternae Providentiae* (1615) o dei dialoghi *De admirandis Naturae, reginae deaeque mortalium, Arcanis* (1616), sempre mi avviene di imbattermi in concetti che mi rilevano nel Vanini, in mezzo alle molte stravaganze e di forma e di contenuto, un vero precursore della filosofia scientifica odierna.

* * *

Io ed il Cattaneo abbiamo messo in rilievo la bella parte che spetta al Vanini nello sviluppo delle dottrine trasformistiche; ma non basta. Rivedendo ora alcuni miei appunti sulle teorie intorno all'eredità, trovo più volte citato il *De arcanis* del filosofo di Taurisano. Ma non v'è a stupirsi:

(1) Questo singolare e presuntuoso giudizio del Mamiani si legge nella *Prefazione al « Bruno »* di Schelling, trad. dalla marchesa Florenzi-Waddington, 1869, pag. xiv, e vi si vede, se non altro, la modestia dell' « Ultimo dei metafisici italiani ».

(2) Fiorentino, *G. C. Vanini e i suoi biografi*, « Nuova Antologia », 1878. — Palumbo, *G. C. Vanini e i suoi tempi*, 1879. — Moschettini L., *Vita di G. Cesare Vanini*, « Rivista Europea », 1879, t. xii. — Di Cagno Politi N., *Di Giulio Cesare Vanini, martire e pensatore*, « Rassegna Pugliese », t. ii e iii, 1882-83.

(3) Morselli, *Un precursore italiano di C. Darwin*, « Rassegna settimanale », vol. ix, 20 giugno 1880.

(4) Cattaneo G., *Idee di G. C. Vanini sull'origine ed evoluzione degli organismi*, « Rivista di filosofia scientifica », vol. iv, 1884-85, pag. 429.

(5) Baudouin, *Histoire critique de J. César Vanini*, « Revue philosophique », vol. viii, 1879, pag. 49, 157, 259 e 387.

una gran parte dei dialoghi di cui si compone questo libro, tratta di argomenti fisiologici, e più particolarmente delle funzioni riproduttive degli organismi, come lo provano i seguenti titoli: *De semine genitali — De piscium generatione — De avium generatione — De apum generatione — De prima hominis generatione — De infantium et utero maculis — De procreatione masculi et foeminae — De monstruosis partubus,* e simili.

Il Vanini ammette, come cosa provata dalla comune esperienza, l'ereditarietà fisica e morale; anzi, secondo il suo avviso, la trasmissione dei caratteri dai progenitori ai discendenti ha qualche cosa di ferreo, ed è una vera necessità biologica. Egli è, dunque, fra i primi a riconoscere l'efficacia dell'eredità che ha nelle teorie scientifiche odierne, massime dopo i lavori di Carlo Darwin, acquistata tanta importanza. Bene a ragione il Lucas, nel suo celebre trattato sull'eredità, lo cita spesso con onore (1). Come adunque si spiegano le dissomiglianze che talvolta si osservano tra i fratelli e le sorelle uscite dallo stesso letto? Quale è la causa di questo fatto che costituisce una sì grave eccezione alla legge costante dell'eredità? Il problema aveva già occupato gli antichi, fra cui basti citare Ippocrate, Aristotele, Galeno, Alessandro di Tralles; occupò molti eruditi medici e filosofi del Rinascimento, fra cui il Sinibaldi e lo Zacchia archiatra del Papa e creatore della medicina legale; e si protrasse insoluto fino al nostro secolo, cioè fino a che non si ebbero studiate a fondo le leggi dell'eredità morfologica e psicologica. Per molti naturalisti del secolo scorso questa dissomiglianza dei figli dal loro padre e madre e tra loro, dipendeva dalla diversità delle circostanze esterne o, come si direbbe oggi, di ambiente (Wollaston, Helvetius, Bonnet, Weikard, ecc.). Ma per la maggioranza dei loro predecessori, ben più giustamente, la si doveva cercare nella natura dei due elementi progenitori e nella lotta che fra di essi si combatteva, dopo il concepimento, per dar forma e sviluppo al nuovo essere. Il Vanini, spinto dalle sue idee assolute intorno alla ereditarietà dei caratteri, giunse qui al paradosso; egli considerò, cioè, ciascun figlio dissimile dai suoi genitori o dai suoi fratelli come il prodotto dell'adulterio! (2). Che se questa spiegazione può valere pur troppo in non pochi casi, evidentemente essa esorbita dal campo severo della scienza, e altro non diventa che un sarcasmo alla fedeltà coniugale.

Ma vi è di più ancora. Il Vanini respingeva assolutamente ogni qualsiasi eccezione alla legge della trasmissione ereditaria delle inclinazioni naturali dell'animo. Per lui, le qualità morali ed intellettuali si trasmettono tutte e sempre dal padre al figlio: « nessuno », ripete egli con Cicerone, « nessuno ammetterà che si possa nascere onesti e probi da un padre che non lo è » (3). I vizi e le virtù essendo di natura organica, ossia dipendendo dalla costituzione e struttura del corpo, come il Vanini sostiene in

(1) Cfr. Lucas Prosper, *Traité philosophique et physiologique de l'Hérédité naturelle,* 2 volumi, Paris 1847 e 1850: vol. I, pag. 173, 177, 440, 514 e 552; vol. II, pag. 275.

(2) Vanini, *De admirandis naturae arcanis,* lib. III, dial. XLIX, pag. 339-340, ediz. di Parigi del 1616.

(3) Cfr. M. T. Ciceronis, *Pro Roscio.*

altro luogo, la loro trasmissione ereditaria è altrettanto fatale quanto il passaggio della materia organizzata dal padre al figlio per mezzo del seme. Le scarse ed incerte conoscenze di storia naturale del suo tempo, fanno credere al Vanini che fra i Ragni persino la tendenza al parricidio fosse ereditaria (1), ciò che in realtà sarebbe a lungo andare l'estinzione della specie. È probabile che nei casi osservati o imparati dal nostro filosofo si trattasse dell'eccidio dei maschi per opera delle femmine; e in vero si sa che in molte specie di Aracnidi il maschio è piccolissimo, e che non può impunemente avvicinare la sua femmina senza pericolo di morte (2). Così le femmine furono dal Vanini scambiate per i padri ed i loro maschi per i piccoli dei Ragni.

* * *

Notevole e straordinaria, per l'epoca in cui viveva il Vanini, è la sua dottrina intorno ai rapporti dell'eredità psicologica colla morfologica. I vizi e le virtù, egli pensa, dipendono dalle qualità degli « umori »; quando si ereditino dal padre « umori viziati », si eredita anche un'indole morale cattiva ed una scarsa intelligenza. « In quanto a me (scrive egli in uno dei suoi dialoghi), se la nascita e l'educazione non mi avessero fatto cristiano, direi che non è già l'istigazione del diavolo, bensì il vizio degli umori che spinge gli uomini al male ». — « Ma donde gli viene questo vizio? » chiede il suo interlocutore, ed egli risponde: « Dalla semenza, dall'immaginazione durante il coito, dall'educazione, dall'influenza degli astri, dalla costituzione dell'atmosfera, dall'alimentazione » (3). La risposta è non solo ardita pei tempi in cui veniva data, ma, quel che è più, essa è precisamente quale potrebbe darla un filosofo e un naturalista moderno, solo modificando un poco il linguaggio tecnico. Io stavo per l'appunto raccogliendo annotazioni pel capitolo sulla mesologia antropologica della mia opera « *L'uomo secondo la teoria dell'Evoluzione* », quando mi è occorso di leggere queste espressioni del Vanini, e ne sono rimasto meravigliato. Vi è condensata in poche parole tutta la dottrina odierna sull'influenza dell'eredità e dell'ambiente in biologia; e infatti vediamo. La *semenza* e l'*immaginazione nel coito* rappresentano quello che il Lamarck, Cl. Bernard, il De Lanessan, l'Eimer chiamerebbero « mezzo generatore o interno »; l'*educazione* corrisponde al « mezzo sociale o psicologico », cioè alle condizioni esterne biologiche del Semper; infine l'*influenza degli astri*, la *costituzione atmosferica*, l'*alimentazione*, contengono buona parte del « mezzo o ambiente fisico-naturale esteriore ». Ed è verissimo che tanto l'uomo quanto l'animale sono il prodotto complesso di tutti questi fattori, come all'ardimentoso ingegno del Vanini era apparso duecento e più anni prima di Lamarck.

---

(1) *De admirandis naturae arcanis*, etc., lib. II, dial. XLIX, *De hominis affectibus*, pag. 332.
(2) Cfr. Darwin, *The descent of man* — Brehm, *Vita degli animali*, ecc.
(3) *De admirandis naturae arcanis*, etc., lib. III, dial. XLIX, pag. 339-340.

L'ereditarietà psicologica, dice il Vanini, si trasmette per lo sperma e per l'ovolo dei due genitori. Quando da parenti virtuosi nasca un vizioso, questi non può essere loro figlio, ma ei deve considerarsi, come vedemmo, un elemento intruso nella famiglia, un prodotto adulterino. Che l'uomo, essendo in possesso della ragione, abbia un mezzo per domare i cattivi istinti congeniti, ciò è vero; ma il Vanini non commette l'errore, che si vede tuttora commesso da molti filosofi ortodossi, di tenere distinto il sentimento dall'intelligenza. « Si può », egli scrive, « ereditare anche una imperfezione degli organi destinati alla produzione dell'intelligenza », il che vuol dire che nel suo concetto la ragione non è un privilegio assoluto degli uomini, ma la funzione di un substrato organico. Anche quando « gli spiriti necessari all'intelligenza siano perfetti », possono i vizi ereditari degli « umori » oscurarne la lucidità e depravarne le funzioni.

In sostanza, secondo il Vanini, tanto i disordini della moralità, quanto le deficienze intellettuali, sono il risultato di imperfezioni dell'organismo adibito alle funzioni della mente, e nell'immensa maggioranza dei casi sono di origine ereditaria. Ora, non è questa la dottrina degenerativa che domina oggidì tutta la patologia mentale? Forse che la nostra scuola psichiatrica ha un concetto sostanzialmente diverso da quello del filosofo di Taurisano? Certo, noi vi abbiamo aggiunto le prove cliniche, noi abbiamo corroborata la teoria coll'applicazione severa delle leggi della fisiologia e psicologia sperimentale, noi abbiam costrutto alberi genealogici, e dal Morel in poi siam venuti passo passo perfezionando la dottrina; ma chi non ammirerà l'intuito geniale di questo giovane pensatore del XVI secolo, che precorre di tanto alla scienza del suo secolo?

* * *

Noi possediamo oggi molte dottrine sull'eredità; i nomi di C. Darwin, di Haeckel, di Hertwig, di Cl. Royer, di Huxley, di Spencer, di Weissman, di Nägeli, sono vincolati ad altrettante ipotesi, nessuna delle quali fino ad ora ci soddisfa completamente. In un passo del Vanini si trova accennata una ipotesi, che molto s'assomiglia alla celebre e ben nota « pangenesi » di Carlo Darwin. Anche il Vanini considera lo sperma o semenza come la somma di particole staccate dalle principali, se non da tutte le parti del corpo; sono le « gemmule » darwiniane. Ciò premesso, egli scrive, è chiaro che « il seme contiene in potenza tutte le facoltà adibite « agli organi; se adunque vi sono vizi inerenti a qualche parte dell'orga- « nismo dei progenitori, essi debbono necessariamente trasmettersi al seme, « e dal seme al feto, poichè il feto altro non è che un'emanazione del seme « stesso ». Quest'ultima asserzione nasconde forse l'erronea dottrina della così detta « preformazione dei germi » (chiamata anche dell' « evoluzione ») che poi trovò nell'Haller il suo massimo sostenitore, finchè non venne sostituita dalla dottrina dell' « epigenesi » di Wolff e dei moderni embriologisti. Non pertanto, ci pare degna di attenzione l'analogia fra le idee

manifestate in abbozzo dal Vanini e quelle elaborate poi dal Darwin. È bene avvertire però che della « pangenesi » darwiniana si trovano lontane traccie anche in Ippocrate e, prima ancora, nella teologia degli Indiani (1).

* * *

Un'ultima considerazione, e concludo questa breve nota storica. Abbiamo visto che il Vanini dà molta importanza all'*immaginazione durante il coito*; ora, egli ha, per riguardo alla costituzione fisica e psichica dei figli legittimi e degli illegittimi, un concetto non meno singolare. Fino dagli antichi tempi è tradizione popolare che i bastardi, i « figli dell'amore » abbiano più spirito, più sagacia e più robustezza della figliuolanza coniugale. Anche il divino Shakespeare mette questa credenza in bocca ad uno dei suoi eroi, ad Edoardo bastardo d'Inghilterra; e la si vede sostenuta dal Cardano, dall'Heutero, dal Virey, da Grimaud e Martin-Saint-Ange, da quanti insomma nei tre ultimi secoli si sono occupati del problema della umana generazione. Il Vanini ne è talmente dominato che vorrebbe esser nato da un'unione illegittima: « O utinam! » (egli esclama) « o utinam (hoc erat somnium) extra legittimum ac connubialem thorum essem « procreatus! Ita enim progenitores mei in venerem incaluissent ardentius, « ac cumulatim afflatimque generosa semina contubissent, e quibus ego « formae blanditiem et elegantiam, robustas corporis vires, mentemque « innubilam consecutus fuissem » (2). Ma purtroppo, questa fortuna non gli è stata concessa; i suoi genitori erano pacifici coniugi, e adempivano tranquillamente e normalmente (*sane*) l'atto sessuale, che perciò riusciva freddo e calmo. Ecco perchè gli mancano i bei doni della mente, e la vigoria del corpo, e l'eleganza delle forme!

Qui si trova pure data dal Vanini una buona ed esatta descrizione del momento psicologico dell'amplesso fecondo, vale a dire una teoria sul processo del concepimento. « Cujus mihi ratio ea videtur esse, quod omnia « large et effuse ex paternis lumbis ac visceribus sunt consecuti, nec in « furtivo illo ac clandestino concubitu, parce, jejune, tenuiter, sed affluenter « naturae munera illis infusa sunt. Cum enim uterque avide se explere « libidine gestiat ac prodigaliter in amplexus atque oscula proruat, totisque « viribus ac profuse in propaganda sobole incumbat, fit ut omnia quae in « conceptu necessaria sunt cumulate perficiantur, nec quicquam in hoc negotio desideretur » (3). La scienza moderna non tiene forse abbastanza conto dell'elemento psichico nell'atto sessuale. Per quanto illuminato dalle stupende indagini di Fol, di Strassburger, di Van Beneden, di Hertwig, e più recentemente ancora del nostro Tafani, e per quanto

(1) Cfr. il *Manava-Dharma-Sastra*, lib. III, str. 49, cit. dal LUCAS, loc. cit., I, 441.

(2) *De admirandis naturae arcanis*, etc., Lib. III, Dial. XLVIII, *De tactu et titillatione*, pag. 320-21.

(3) Loc. cit.

ridotto sempre più ad un fenomeno fisico-chimico o meccanico, il processo della fecondazione dell'ovolo femminile per opera dello spermatozoide maschile ci lascia all'oscuro per ciò che tocca l'azione selettiva dei due elementi progenitori e l'influenza delle altre parti dell'organismo. È egli possibile che lo stato di eccitazione di queste ultime, quale venne descritto anche dal Vanini, sia indifferente all'atto riproduttivo, come lo lascierebbero supporre le indagini testè accennate degli embriologisti moderni? Io non lo posso credere, o per lo meno non credo che, nello stato delle nostre conoscenze attuali, la scienza possa considerare come del tutto assurdo l'antico concetto dinamico della generazione, quale viene compreso nelle parole da me citate di Giulio Cesare Vanini. L'elemento riproduttivo deve, insomma, possedere anch'esso una particolare psicologia, che noi fino ad oggi ignoriamo, ma che sarà a sua volta un capitolo, anzi il più importante dei capitoli di una futura « psicologia cellulare ».

Spezia, agosto 1889.

Prof. E. Morselli.

NOTA

PROPOSTA DI UN MONUMENTO AL VANINI.

Mentre compilavo, negli ozi della campagna, la presente nota sul Vanini, mi è giunta da Bologna una circolare autografata del sig. Torquato Zanetti, nella quale egli comunica essere sorto a Bari un *Comitato Municipale per un monumento a Giulio Cesare [Lucilio] Vanini.* Di questo Comitato però non è detto chi faccia parte, salvo il succitato sig. ragioniere Zanetti e il sig. N. De Cagno-Politi che del Vanini s'occupò, come ho scritto, alcuni anni or sono sulla « Rassegna Pugliese ».

Mi duole confessare che la circolare è scritta ed è distribuita anche sotto forma poco conveniente: essa non può raggiungere lo scopo che si propone, per quanto pretenda in poche linee di illuminare i sottoscrittori sulle dottrine del filosofo e martire di Taurisano. Ommessa pure la poca opportunità del momento attuale, in cui la attenzione pubblica fu esaurita nelle lotte e nel trionfo definitivo pel monumento al Bruno, mi sembra che, per essere sicuri della riuscita dell'impresa, occorreva iniziarla con maggiore serietà e più di tutto sotto gli auspicii di uomini di incontestata autorità e di ben riconosciuta competenza nelle dottrine filosofiche, tanto d'Italia quanto dell'Estero. La *Rivista*, ad ogni modo, è pronta a farsene patrocinatrice, e aspetta le comunicazioni e le proposte dei suoi abbonati e lettori. E. M.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

J. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. — La Philosophie dans ses rapports avec les Sciences et la Religion. — Paris, F. Alcan, 1889.

Con quest'opera il traduttore di Aristotele ha voluto difendere la filosofia dagli assalti della scienza e della religione, mostrando il posto che ad essa spetta di fronte a queste due. Mentre le scienze, egli dice, sono lo studio delle diverse parti dell'Universo, la filosofia è lo studio dell'insieme, del metodo e delle idee e dei principii che sono fondamento delle scienze, ed ha per oggetto lo studio dello spirito per mezzo dello spirito, di Dio e dell'Universo, sulle quali cose dà delle opinioni individuali. Così non vi può essere ostilità tra le scienze e la filosofia; egualmente non ve ne può essere tra questa e la religione, giacchè questa ha l'officio sociale di mantenere ed estendere la moralità, la filosofia invece è una opinione libera ed individuale. Perciò, malgrado che la ragione e quindi la filosofia sieno superiori alla religione, pure, in seguito all'importanza morale e sociale di questa, essa deve venire rispettata e ritenuta per superiore, tanto che il filosofo deve ben guardarsi d'assalire i di lei dogmi.

A queste idee svolte dal nostro Autore, non possiamo aderire che in parte; tanto più che per lui filosofia e spiritualismo sono una sola e stessa cosa. Egli ammette senz'altro che la filosofia vera sia la spiritualistica stabilita su solidi fondamenti dal Cousin, e non cerca quindi in nessun modo di dimostrare i principii di essa, che a lui paiono indiscutibili; soltanto si vale della rettorica per dichiarare le dottrine opposte contrarie alle aspirazioni del cuore ed alle esigenze del sentimento. Questo modo di considerare la filosofia gl'impedisce di scorgere l'opposizione tra la filosofia e la teologia, e gli permette di mostrare il massimo accordo teoretico tra lo spiritualismo ed il cattolicismo. Se questi possono avere gli stessi principii e vanno d'accordo, ciò si è soltanto perchè il primo non è altro che una esplicazione filosofica dei dogmi del secondo; ma se la ragione diviene indipendente e non si lascia influenzare dal sentimento, l'ostilità si mostra ben tosto, non potendosi vedere nei misteri e nei dogmi che assurdità e contraddizioni. Il nostro autore ascrive alla religione una funzione sociale di moralizzazione, ed in ciò ha perfettamente ragione, ma questa giusta considerazione avrebbe dovuto unire all'altra che cotale officio è del tutto indipendente da ogni concezione teologica e che si può dare una morale od una religione morale priva di dogmi trascendenti. Allora avrebbe potuto giudicare più rettamente il cattolicismo, dal quale è impossibile di togliere le dottrine anti-filosofiche ed anti-scientifiche senza distruggerlo; per cui l'accordo da lui mostrato non è altro che una sua aspirazione irrealizzabile, non potendosi conciliare il dogma trascendente colla ragione indipendente.

Se dobbiamo respingere del tutto questa dottrina del B. Saint-Hilaire, possiamo accettar l'altra sulle relazioni tra la filosofia e le scienze. Diffatti allo studio analitico dei particolari staccati deve succedere necessariamente quello sintetico sull'insieme, come ha mostrato tanto bene il Comte, e questo deve andar unito a quello sul metodo e sui principii fondamentali per formare la filosofia, la quale così diviene poi scientifica e non spiritualistica, essendo questa opposta alle dottrine che dovrebbe riunire insieme. [G. C.].

REICKE-RUDOLF. — LOSE BLAETTER AUS KANT'S NACHLASS. (Erster Heft). — Königsberg in Pr., Edit. 1889.

Il ritorno al Kant della filosofia tedesca contemporanea non ha soltanto dato origine ad un grandissimo numero di studi espositivi e critici sul filosofo di Königsberga, ma ha spinto anche a pubblicare quanto di inedito giaceva ancora tra le sue carte. Si diedero alla luce i *Nachträge zu Kritik der reinen Vernunft*, le *Reflessionen zu kritischen Philosophie* del Benno Erdmann, ed il Reicke pubblicò negli « Altpreussische Monatschrifte » il manoscritto *Uebergang von den alte metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik*, ed i *Lose Blätter aus Kant's Nachlass*. E di questi ora dà una edizione completa nell'opera di cui annunciamo il primo fascicolo. Questo contiene degli appunti stesi dal Kant di mano in mano che gli si presentavano le idee, mentre era intento alla composizione delle sue opere ed alla preparazione delle lezioni. I fogli volanti vanno dai primi anni della sua carriera scientifica sino agli ultimi, e trattano alla rinfusa di tutte le parti della filosofia non solo, ma anche di fisica e di matematica; riescono perciò di poca importanza storica e scientifica, tanto più che quasi tutte le idee, in essi accennate, sono svolte e coordinate nelle opere capitali del Kant. Questa pubblicazione avrebbe potuto essere di maggiore giovamento allo studio della filosofia kantiana, se l'editore avesse pubblicato in ordine cronologico i diversi appunti. Allora la tanto controversa questione della genesi e sviluppo del pensiero kantiano avrebbe potuto venir sciolta facilmente, avendo noi tra le mani la formazione giornaliera quasi delle idee kantiane. [G. CESCA].

SCIENZE STORICHE

LE BON GUSTAVE — LES PREMIÈRES CIVILISATIONS. — (*Bibliothèque Camille Flammarion*) — Paris, Marpon et Flammarion, 1889, un vol. in-4° picc. di pag. 820, con 443 figure.

Il sig. Gustave Le Bon è fra i più dotti e attivi scrittori di sociologia e di etnografia antica e moderna (1), e questa sua opera, sebbene faccia parte di una collezione popolare (del resto famosa per l'eleganza della forma e il lusso delle illustrazioni), figurerà senza dubbio fra le migliori che il

(1) Gli si devono le opere seguenti, oltre ad un gran numero di memorie antropologiche importantissime: *L'homme et les Sociétés*, due volumi (1881) — *Exploration archéologique de l'Inde et du Nepal* (1884) — *Le Nepal et les regions peu explorées de l'Inde* (1885) — *La civilisation des Arabes* (1886) — *La civilisation de l'Inde* (1887).

pubblico colto possa leggere sulle grandi civiltà dell'Antico Oriente. Essa consta di sette libri: I. *L'evoluzione delle civiltà* (le prime età dell'umanità, nascita e sviluppo delle istituzioni, dei costumi e delle credenze presso i primi popoli inciviliti); — II. *Come i popoli s'inciviliscano* (influenza dell'ambiente, della razza, della lotta per l'esistenza sulle variazioni dei popoli); — III. *La civiltà Egizia;* — IV. *La civiltà Caldeo-assira;* — V. *La civiltà Giudaica;* — VI. *I Persi e i Medi* (comparsa degli Ariani nella storia della civiltà); — VII. *Ufficio dei Fenicii nella storia* (come le civiltà dell'Oriente si siano propagate in Occidente). Splendida è la parte tipografica dell'opera; di rado ci è avvenuto di vedere riproduzioni fotografiche, illustrazioni, figure e disegni eseguiti con tanta cura, con tanta eleganza, con tanto rispetto della verità. Il poco costo dell'opera (franchi *dieci!*) la mette poi a disposizione di qualunque persona studiosa; e non è questo il minor pregio delle pubblicazioni della Casa Marpon-Flammarion (1).

« Prendendo l'umanità alla sua aurora — scrive il Le Bon nella conclusione dell'opera — noi abbiamo mostrato le leggi generali del suo sviluppo, la genesi delle sue arti, delle sue istituzioni, delle sue credenze. Constatammo che le Società sono subordinate nel loro cammino alle leggi dell'evoluzione, le quali reggono tanto l'astro gigantesco, quanto il più infimo degli atomi. Di queste leggi noi possiamo riconoscere la potenza, ma dobbiamo anche fatalmente subire gli effetti.

« La scienza moderna esclude la Provvidenza dai fatti storici: non vi è nulla di miracoloso, di imprevisto nella storia dell'umanità. Malgrado apparenti divergenze, non vi è stata che una sola, unica civiltà, formata da tutti i conati, da tutto il lavoro, da tutte le scoperte dei popoli, dopo che uno fra essi potè compiere il primo passo fuori della primitiva selvatichezza. Ciascuna razza ha portato questa civiltà ad un dato livello, finchè esaurita nei suoi sforzi ne lasciava il retaggio ad un'altra razza, destinata anch'essa a sempre più svolgerla ».

Questo concetto sulla filosofia della storia, il Le Bon lo dimostra non tanto nella parte generale della sua opera (Libri I e II), quanto nella parte speciale riferentesi alle diverse civiltà orientali. Ne segue che la Grecia, fin qui considerata da molti storici come un fenomeno quasi meraviglioso di efflorescenza del pensiero umano, ci si rivela invece legata intimamente colla civiltà orientale, portata a lei dai Fenicii. Non avendo dovuto consumarsi nel lento lavorio dei principii, il genio greco ha saputo mettere in opera il tesoro di nozioni industriali, scientifiche, artistiche, accumulate durante un numero grandissimo di secoli dall'Egitto, dalla Caldea, dall'Assiria. La Grecia ha, dunque, avuto la fortuna di venire per ultima: la fiaccola della civiltà essa non l'ha accesa per la prima; l'ha ricevuta già splendida ed abbagliante dall'Oriente, e l'ha soltanto ravvivata con lo spirito proprio della razza indo-germanica. [E. M.].

---

(1) Queste pubblicazioni sono in gran parte state tradotte o si traducono in italiano per opera dell'editore Sonzogno di Milano.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI ITALIANI

Atti della Società Reale di Napoli.
(Accademia di scienze morali e politiche).
Sedute del 1889.

Chiappelli A., *La natura e la legge nella letteratura greca e nelle teoriche dei sofisti.* [Nella sua memoria il prof. Chiappelli, dopo aver dimostrato che la sofistica greca non è nè un sistema, nè un gruppo di direzioni intellettuali senza unità di pensiero, ma invece un movimento intellettuale che si svolge in accordo con la vita sociale e politica della Grecia, rileva, come punto cardinale intorno a cui codesto movimento s'aggira, il problema morale dei rapporti fra il dato di natura e l'opera del costume, della tradizione umana. Ricerca gli antecedenti di codesta antitesi nella scienza greca, nella lirica e nella poesia tragica greca, notando il graduale passaggio da un significato fisico e psicologico di essa ad un significato morale. Il primo movimento del pensiero dei sofisti, che si collega alla tendenza antica nello spirito greco, di risalire alle origini della natura e della storia umana, dà appunto la teoria del ritorno alla natura, come principio di riforma e d'insegnamento morale; e codesto primo movimento, che rivela l'intimo legame fra il pensiero dei primi sofisti e il naturalismo della scienza precedente, è sopratutto rappresentato da Prodico e da Ippia, dei quali esamina criticamente le notizie e le dottrine.

L'autore rileva poi come la dottrina del ritorno allo stato di natura non fosse già reazionaria, ma altamente liberale, e come contenesse in germe le teorie sovversive e antisociali che più tardi se ne svolsero. A quella prima corrente di pensiero morale precede naturalmente una reazione contro l'idea della natura, e una tendenza a considerare invece la legge o lo stato sociale e la civiltà come vera norma della vita morale. Gorgia e soprattutto Protagora sono gli antesignani di codesto secondo modo del pensiero sofistico, che risponde al movimento accelerato della vita democratica in Grecia dopo l'età di Pericle. Ma come questa andò sempre più volgendo verso l'anarchia, così i sofisti della giovine generazione, dalle due teorie opposte della natura contro la legge, e della legge contro la natura, seppero derivare audacemente le conseguenze estreme; e negando ogni valore alla natura e alla legge come norma morale, riuscirono a giustificare il dispotismo e l'assolutismo come Callicle, discepolo di Gorgia, o, come Trasimaco, elevarono a dottrina l'anarchia sociale, propugnando così in diverso modo come unica norma della vita morale e pubblica l'individuo senza limiti e senza freni. L'autore dimostra in fine come queste audaci teorie dissolventi facessero rapido cammino e si diffondessero fuori delle scuole, penetrando nella letteratura e nella vita pubblica, e preparando così da lontano la caduta della libertà greca].

MASCI F., *Psicologia del comico.* [L'autore, nell'introduzione del suo lavoro, mostra come, nella determinazione dei concetti estetici, l'analisi psicologica soltanto possa riuscire a dar loro quella concretezza e precisione del contenuto, che manca alla maggior parte delle teorie estetiche; e accenna alla grande varietà, e all'insufficienza di quelle formulate intorno al *Comico.* Addita i pregi e i difetti di due recenti lavori sull'argomento, uno dell'Hecker e l'altro del Kraepelin.

Entra quindi a trattare il suo tema, e mostra che la comicità è il prodotto d'un fattore in sommo grado complesso. Che è un fenomeno di contrasto intellettuale di rappresentazioni, dissimulato in una forma sensibile che ne suggerisce insistentemente l'accordo. Di modo che il contrasto si ripete un certo numero di volte, e la fantasia è posta in un movimento di rapida alternativa fra i termini di quello. Che il contrasto è puntuale e coestensivo con l'identità, donde la *punta* (pointe) o *puntura* comica, e che il soggetto comico appar tale per un trasporto istintivo della nostra coscienza in esso, per l'applicazione della misura del ragionevole a quello che dovrebbe o vorrebbe essere, e non è ragionevole. Mostra quindi, che, nel definire la comicità, non si può prescindere dall'elemento del contrasto, che si ritrova, sebbene inesattamente formulato, in quasi tutte le teorie intorno ad essa, come nella scuola wolffiana, in Kant, in Schelling e nella scuola di Hegel; e confuta la teoria dello Schasler, che ha creduto di prescinderne, e di riportare il comico al *grazioso.* Mostra che il contrasto comico è *discendente;* e che il negativo, nel comico, non è il negativo logico, ma questo dissimulato in forma positiva, che usurpa il posto del ragionevole e del normale, e vuol valere come tale, e che pur rivelando un'assurdità tipica dal punto di vista intellettuale, è una quantità inapprezzabile dal punto di vista della sensibilità fisica e morale. E conchiude questa parte, che comprende l'analisi generale della comicità, con un parallelo tra la percezione del comico e la sensazione del *brillante.*

Nella seconda parte, l'autore verifica la teoria esposta in tutte le forme del comico, che riporta a tre classi generali, comica intuitiva, comica di situazione o morale, e comica logica *(spirito).*

Nella terza parte, combatte la teoria, sostenuta dall'Hecker e dal Kraepelin, che il sentimento comico sia misto di piacere e di pena, e mostra che è sentimento di schietto piacere. E poichè la contraria teoria si fonda anche su questo, che nel comico c'è il brutto, per provare che nel sentimento comico c'è il dolore, così l'autore tratta brevemente dell'estetica del brutto, per mostrare come la rappresentazione estetica di questo possa essere causa di piacere. Egli respinge la teoria dell'*imitazione*, e quella del *risalto per contrasto,* non accorda che un valore assai relativo alla teoria dell'*ideale negativo,* e fonda il carattere estetico del brutto sul principio dell'*individuazione estetica* e del *caratteristico.* Indi, respinte le interpretazioni del piacere del comico date dall'Hobbes, dal Kant, dallo Schopenhauer, dal Lazarus, dal Weisse e da Teodoro Vischer, indica, come fattori del piacere comico, la causa generale di ogni piacere estetico, cioè l'eccitazione sana e vigorosa della fantasia nella rappresentazione

dell'ideale artistico, e le cause speciali sue, che sono la stimolazione antitetica contemporanea, il sentimento di superiorità, di libertà, di tensione risoluta, e di reazione alla serietà falsa e artificiale.

Nella quarta parte, tratta dell'*umorismo*; confuta le ragioni di quelli che lo escludono dal sistema delle forme comiche, e segnatamente quelle dello Zeising e del Kirchmann, e mostra come non abbiano ragione neppure coloro, che lo considerano come la forma più schietta della comicità. Secondo l'autore, l'umorismo è di più specie, e nelle specie superiori è una forma di transizione, perchè è come *un senso generale della comicità*, e una riflessione sul valore di questa. Quindi non deriva, in questo suo momento o grado, da un'eccitazione di pura comicità, ma segna il ritorno al grave e al serio, e vi passa del tutto, e tocca l'altezza dell'antitesi tragica nell'umorismo triste di Amleto.

Nell'ultima parte, l'autore critica la teoria fisiologica del riso data dallo Spencer, e mostra come l'ingegnosa teoria proposta dall'Hecker abbia bisogno di maggiori e migliori prove, pur essendo, allo stato della dimostrazione, assai verosimile. Quindi cerca nel rapporto tra il riso e il contrasto comico, tra il riso e il sentimento comico, una nuova prova della natura di ambedue; e conchiude il suo lavoro mostrando, come l'educazione del sentimento comico sia principio fecondo di educazione intellettiva e morale, e fonte pura ed alta di piaceri intellettuali].

PERIODICI FRANCESI

Revue de l'Histoire des Religions

Neuvième année, 1888, *tomo XVII.*

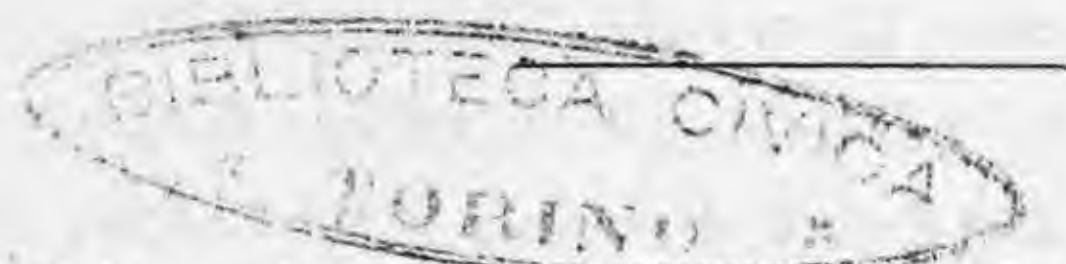
Halevy, *La religione degli antichi Babilonesi.* [Lungo esame critico delle conferenze edite dal Sayce a Londra nel 1887. Eccone il contenuto: I. Le iscrizioni cuneiformi e le nozioni sulla religione babilonese. — II. Il dio Bel-Merodach. — III. Gli Dei di Babilonia. — IV. Tammouz e Ishtalr. — Prometeo e totemismo (dimostra la parte zooiatrica dell'antica religione Accadiana). — V. I libri sacri della Caldea (vi si trova la leggenda della « montagna del mondo » o Paradiso terrestre, che appare anche nei miti semitici). — VI. Cosmogonia ed astronomia (Babilonia è stata la culla delle osservazioni astronomiche). — Il Sayce è fra i più reputati sostenitori della così detta « teoria accado-summeriana », secondo la quale la civiltà proto-caldaica sarebbe il prodotto di un popolo misterioso, detto degli Accad e Summer, sceso in Caldea verso il 3500-4000 a. Cr. L'Halevy, al contrario, ha scritto negli ultimi anni pregievoli lavori di critica a questa teoria, che forma, del resto, uno dei problemi più interessanti della storia dell'antico Oriente].

Altri articoli del volume XVII: Decourdemanche, *La morale religiosa Mussulmana.* — Maspero, *Gli ipogei reali di Tebe.* — Halevy, *La religione degli antichi Assirii.* — Lafaye, *Un nuovo Dio Sirio in Roma.* [Questo Dio è il « Jupiter Beellefarus » di cui si è trovata nel 1886 una iscrizione latina nella caserma degli « Equites singulares »].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore.*

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

LA NUOVA RELIGIONE

DELL'EVOLUZIONISMO

1. — L'idea che il progresso dell'umanità possa costituire un alto scopo, un alto ideale per la nostra attività, è meno antica di quel che si possa immaginare. È un'idea al tutto moderna, come è moderna la stessa idea di « progresso ». Nei classici, nessun accenno chiaro. E se cerchiamo di desumere dai libri quel che se ne pensasse soltanto due secoli fa, non troviamo quasi niente.

Rifuggendo da antipatiche erudizioni, noterò solamente che un concetto chiaro della perfettibilità umana, concetto che non può andar disgiunto in un'anima alta dal vivo desiderio di promuoverla, comincia a manifestarsi sporadicamente verso la metà del secolo scorso, si afferma nel rivolgimento d'idee che segue la Rivoluzione, per giungere al suo colmo nella grande epoca romantica 1820-50 — un colmo molto relativo. — A capo della serie possiamo mettere Francesco Bacone. Troviamo poi dei grandi nomi: Kant, Buffon, Fichte dall'entusiasmo quasi mistico, Priestley che preannunziava per l'umanità avvenire una felicità da sorpassare ogni nostro concetto, Price, Smith, Chateaubriand, Cousin. Il massimo poeta del progresso umano è, senza dubbio, Shelley, il divino « Re del canto ». L'Hugo e l'americano Walt Witman, i poeti, in due modi diversi, della democrazia, parlano essi pure di progresso, ma si fermano troppo sul perfezionamento delle istituzioni sociali per se stesse.

E non mancarono gli oppositori, cioè quelli che stimavano la civiltà e il progresso contrarî alla virtù ed alla felicità. Tra questi, principali e famosi Montesquieu, Larochefoucault, Hume, Rousseau. I quali si riallacciano facilmente alle moderne teorie pessimiste, che hanno portato i colpi più rudi all'ideale del progresso e gli hanno impedito finora, insieme forse ad altre circostanze, di costituirsi in dottrina ben salda e determinata.

Perchè è inutile nascondersi che un certo vago scetticismo noncurante regna ora in proposito nelle sfere più alte dell'intelligenza. La parola « progresso » ripetuta fino alla sazietà da poetastri e da politicanti, ha preso come un'aria di volgarità, da cui i raffinati ed i colti si ritraggono con un po' di fastidio. L'idealismo subisce, almeno in apparenza, una grave sconfitta nella scienza e nell'arte. I filosofi si occupano poco (dico *poco* relativamente) di questioni generali interessanti lo sviluppo ulteriore dell'umanità. Il verismo in letteratura ha un carattere ben poco « progressista ». Gli Zola, i Tolstoî, i Dickens accennano a ben poca fede nell'avvenire del mondo. E in poesia, i manieristi « decadenti », i tormentatori raffinati della parola e del pensiero, manifestano la chiara opinione che non c'è più nulla da fare, che l'orizzonte è chiuso. — Se l'industria ed il commercio invece vanno avanti impetuosamente, è perchè nessuna fede è necessaria in questo punto: basta il bisogno o un poco d'interesse.

2. — Eppure, insieme, si può dire, col pessimismo e col « male del secolo », qualche cosa di straordinariamente grande è sorto e si è sparso e si è approfondito nel mondo, qualche cosa che dopo aver rinnovellato completamente la scienza, l'arte e la morale, verrà a dare il massimo coronamento a cui possa aspirare la vita umana: un alto e chiaro e sicuro Ideale.

La teoria dell'Evoluzione non va considerata coi soliti criterî con cui si guardano le conquiste della scienza. È una conquista ed una scoperta d'un genere nuovo, ben più trionfale di quello che gli stessi conquistatori abbiano forse mai pensato.

Io mi ricordo che quando per la prima volta, ancora ragazzo, sono riuscito a formarmi un'idea del grande meccanismo con cui si può spiegare la formazione e la modificazione dei varî aspetti della Vita, ne sono restato colpito come alla rivelazione della Divinità, esaltato che all'uomo fosse dato di entrare nella legge suprema, che dà la ragione di tutto. — E penso tuttora che allora soltanto è stata affermata la caratteristica più saliente dell'umanità, la dominazione sulla natura, quando fu introdotta nella scienza la cognizione di questo massimo vero, del *come* la natura agisca. — Il folle tentativo di Prometeo si è avverato in un modo nuovo.

La teoria dell'Evoluzione è penetrata fortemente in tutta la vita intellettuale moderna, e non v'ha nessun ragionevole timore ch'essa possa essere seriamente combattuta. Se anche

nuove religioni dogmatiche e metafisiche avessero da sorgere e da durare, è probabile che la nuova teorica dovrebbe essere da loro accettata.

Quello però di cui dobbiamo formarci un'idea chiara è il campo immenso, che ancora resta a percorrere, per trarre dal nuovo grande punto di vista le conclusioni anche più semplici e più ovvie. Specialmente nel campo pratico l'Evoluzione deve lottare, come tutto ciò che è nuovo, contro quel lungo ammasso di residui morali e materiali che fu ben chiamato col nome di *misoneismo*, ammasso ben potente nel nostro caso, in cui si tratta spesso d'un cambiamento radicale e al tutto *contro corrente*. È facilissimo trovare della gente che giura nel verbo di Darwin o di Spencer; difficilissimo, anche tra il « volgo » dei dotti e degli scienziati, trovare chi dei loro concetti faccia un elemento di logica quotidiana, di continua naturale applicazione nell'osservazione dei fenomeni, nella vita comune, negli atti e nei pensieri.

Ora qui certamente è il gran punto per il filosofo moderno: — favorire l'applicazione di quei principî in tutti i campi, nella scienza e nella pratica; — condurli senza esitazioni alle ultime conseguenze; — rischiarare alla nuova luce, che potrà a qualcuno sembrare troppo violenta, tutto l'edificio umano.

3. — L'ideale del progresso umano non poteva trovare un alleato più potente, direi quasi più onnipotente. È inutile fermarvisi a lungo. La stessa teoria dell'Evoluzione viene con tutta ragione chiamata anche teoria del Progresso. — Oramai non si tratta più di aspirazioni sentimentali. I promotori del progresso hanno una base sicura contro cui si infrangono tutte le obbiezioni ciniche o scettiche. Essi sanno che il loro ideale, o se volete il loro sogno, è il sogno della Natura. Neppure il pessimismo più spinto può togliere loro la soddisfazione austera di collaborare col Mondo, di tendere dove tende il Tutto. L'Hartmann stesso ammette che poche cose esaltano il suo spirito quanto la notizia o la visione di un nuovo ritrovato, di una conquista, di un miglioramento quale si sia nello stato dell'umanità.

Se non si tenessero ben presenti i complessi fattori che hanno dato a questa nostra fine-di-secolo quel carattere di morbosità insieme stanca e febbricitante di cui tanti parlano senza riuscire a formulare una diagnosi soddisfacente, e se non si

riunisse tutto questo alla grande forza d'inerzia del *misoneismo*, non si riuscirebbe a capire come dopo già una trentina d'anni che la gran legge del Progresso fu nettamente e clamorosamente affermata, nessuna formola ben chiara e definita sia stata data relativamente all'Ideale del progresso, che pure aveva già prima d'allora riscaldate tante nobili e forti intelligenze.

Il che non vuol dire che nessuno se ne sia mai occupato. Ma certo non gli fu data quell'importanza somma che meritava e non furono tratte dall'idea generale quelle conseguenze che sembrerebbero più facili e logiche, seguendo la via maestra dell'Evoluzione.

Lo Spencer, per nominare il sommo, non ha dato finora che le *Basi* della sua morale, ed in queste, considerate più in un senso oggettivo che non soggettivo, il punto più elevato che si prende ad esame non è che il sentimento d'*altruismo*, che non implica certo un concetto cosciente di alta idealità, come quello dell'avvenire della propria specie. Concetto però che fu espresso da molti, ma senza mai erigerlo a gran precetto regolatore d'una parte della vita, accennandovi solo di passaggio e non cogliendo la sua connessione coi più grandi problemi morali e sociali.

Citerò lo Strauss, che nella sua *Alte und neue Glaube* viene a parlare col dovuto rispetto di un ideale di progresso conforme alle leggi della natura, ma poi si dimentica di conformare a questo ideale tutte le altre parti dell'attività individuale e sociale, l'amore, l'arte, le forme di governo, ecc., facendone tanti capitoli separati ed equipollenti. Il Guyau in Francia, pur sentendo tutta l'importanza di questo concetto, non si occupa nè di formularlo, nè di trarne delle deduzioni pratiche e precise, ma si slancia in lontane supposizioni più o meno fantastiche su quello che sarà l'anima umana e la sua azione collettiva nei secoli futuri. Anche il Renan pare si immedesimi qualche volta nell'idea del Progresso, ma ne esce presto, come è suo costume, con frasi di idealismo esagerato ed affatto individuale...

Eppure, basta tener dietro anche sommariamente allo svolgimento del pensiero moderno sotto il duplice aspetto completantesi filosofico e letterario, per comprendere che qualche cosa a questo proposito si va profondamente preparando e maturando; che il punto da nessuno finora colpito in pieno è però da tante parti attaccato e tormentato da potersi ben presumere che colui che parlasse alto e chiaro sull'argomento, non farebbe in un

certo senso che esprimere un'opinione generale, per quanto non ben confessata o non completamente cosciente (1).

4. — Una delle accuse più gravi ed insistenti che vennero e vengono mosse dai conservatori scientifici e religiosi ai moderni novatori positivisti e sperimentali è quella d'aver distrutto senza occuparsi di ricostruire. Ora io credo che a questa accusa non sia stata data finora una esplicita soddisfacente risposta. — Va bene, si dice: la verità avanti a tutto, e in questo senso il solo abbattere è già un edificare; e del resto la scienza nuova ha già portato avanti tali veri (basti citare l'Evoluzione) da bastare essi soli ad acquietare l'ardente bisogno di sapere, di spiegarsi, di credere. Ma se noi abbiamo facilmente ragione dei nostri oppositori sotto il punto di vista speculativo, dobbiamo però riconoscere una certa difficoltà nel senso *pratico*. Ora, la Verità potrà bastare a sè stessa sotto un rapporto individuale, ma socialmente, *umanamente* parlando essa deve « servire a qualche cosa ». Basta avere una cognizione sommaria della storia delle Idee per sapere che esse non hanno mai trionfato tanto per la loro verità quanto per l'utilità, l'interesse pratico inerente alla loro accettazione. Un'Idea vince nella lotta per la vita un'altra quando offre una somma di vantaggi materiali o morali superiore a quella data dalla sua competitrice. E sarebbe deplorevole che non fosse così.

Certamente, le idee metafisiche e teologiche e le religioni dogmatiche hanno soddisfatto a qualche bisogno dell'umanità. Possiamo noi offrire qualche cosa di più soddisfacente? — Ecco la questione gravissima. Se possiamo rispondere di sì, abbiamo dalla nostra una forza morale incalcolabile; e, senza utopia, possiamo presagire per il mondo un'èra nuova.

Qualche cosa si è già risposto. — Il culto quasi religioso, la idolatria della Verità ha trovato numerosi campioni, degli

(1) Tra gli scritti che in questi ultimi tempi mi hanno dato questa impressione e che hanno aiutato a spingermi ad una sommaria manifestazione delle mie idee in proposito, devo ricordare due lavori della giovane scuola filosofica italiana, che sembra destinata a portare finalmente nell'alto movimento intellettuale l'ardimento ideale e positivo nello stesso tempo del nostro buon sangue. Uno è *Il fine ultimo dell'uomo* di Antonino DE BELLA, pubblicato nel numero di febbraio di questa stessa « Rivista di Filosofia scientifica », l'altro del prof. F. S. DE DOMINICIS, col titolo *La legge dell'ideale*, nel nuovo periodico « La Rinascenza », Napoli.

eroi e dei martiri. Queste parole stanno. Lo slancio con cui uomini di grande ingegno e di grande cuore, dei Galilei, dei Newton, dei Linneo, dei Cuvier, dei Darwin, abbandonando quasi ogni altro interesse umano, hanno consacrata la loro vita alla ricerca di Veri intravvisti come in una grande visione, è ben paragonabile all'ardore che ha riscaldato nei loro più bei tempi i seguaci e gli apostoli di qualunque religione. E non è mancato chi della ricerca della Verità facesse la formola precisa di una fede nuova.

Ma la Verità non è per se stessa, come ho già notato, una gran cosa se non si unisce all'idea della sua utilità. Altrimenti un raccoglitore di francobolli postali potrebbe giustamente ritenersi promotore d'un alto Ideale se scopre una marca ignorata di qualche Staterello americano! — Dobbiamo dunque portare il fine, lo scopo anche dello scienziato a qualche cosa di più generale, ad una Utilità. E si vede subito quanto la nuova formola sia più lata, perchè, pur comprendendo tutto ciò che può condurre alla scoperta di un'utile verità, comprende pure una somma di altre azioni umane che invece di riferirsi ad una classe speciale di individui e ad una parte sola della loro vita, può invece estendersi a tutta la Vita sociale.

5. — Eccoci dunque a prendere per nostra bandiera quella stessa che fu inalberata dalle più alte religioni: il Bene dell'Umanità. Confrontiamo fra loro i due punti di vista che sembrano convergere ad una formola sola.

Un primo punto può essere a noi rinfacciato riguardo alla *sanzione* della nostra formola. — « Perchè » dicono gli oppositori « vi curerete voi del bene dell'umanità? Non avendo di mira che il vostro interesse, quale vantaggio vi verrà dal miglioramento altrui? Non restando nulla di voi dopo la morte, non potrete neppure godere del risultato delle vostre fatiche! » — Ora, come il *senso morale* non ha in molti di noi il bisogno di appoggiarsi a nessuna formola di sanzione o presente o futura, così v'ha in molti un vero *senso dell'Ideale* che per se stesso domanda si dedichi la vita od una parte di essa a qualche cosa di fuori di noi. È un bisogno di *spendersi* per le grandi idee, per qualche cosa che, veduta anche solo col pensiero, costituisca uno scopo continuo e sicuro a cui tendano i nostri sforzi. Non voglio qui discutere quale parte abbiano avuto le religioni precedenti per produrre in noi una tale condizione psicologica. Certo questa è, a mio parere, una delle più alte con-

quiste che l'uomo abbia potuto appropriarsi nel corso della evoluzione.

— « Ma sono tutti in simile condizione? E vorreste voi estendere a tutti una formola solo accessibile a pochissimi? » — Soddisfacesse la formola al bisogno ideale di un solo individuo, essa già avrebbe ragione di esistere. Essendo la sanzione *individuale,* noi non possiamo, al pari delle solite religioni, essere intolleranti. Non che la morte, non pretendiamo neppure la conversione del *peccatore!* Ed a molti non la consigliamo neppure. Dimodochè il nostro Ideale viene offerto solamente a quelli che ne sentono il bisogno, non viene imposto a quelli per cui sarebbe gravoso e, peggio ancora, incomprensibile; il che costituisce già un primo vantaggio. — Oltre a questo, il nostro Ideale è suscettibile di un ulteriore svolgimento quasi indefinito, ciò che nessuna religione finora potè mai consentire al così detto ideale proprio.

— « Il bene dell'umanità! Che espressione e che idea vaga, nebulosa! Nessun concetto, nessuna immagine chiara ci si presenta davanti alla mente. » — Certo, nessun ideale potremo trovare all'infuori di questa idea generale, ma colla sola guida di essa saremmo bene imbarazzati ad agire, a tradurre in pratica un concetto qualunque. Ogni religione ed ogni sistema filosofico si cura di insegnarci il modo migliore per ottenere questo grande scopo, ma senza una guida sicura che possa servire di legge generale. Si spiega così facilmente il pochissimo incremento che ha avuto finora il concetto di favorire il bene generale.

L'idea pura e semplice di Progresso, anche in disparte dalla teoria scientifica che ha questo nome, si può considerare in proposito una vera idea luminosa. — Poichè il mondo progredisce, e poichè questo progresso è e dev'essere sinonimo di maggior bene, di utilità e di felicità, aiutiamo il progresso, ed avremo fatto nel modo migliore il bene dell'umanità. Ma dal momento poi che il Progresso è stato quasi matematicamente dimostrato, dal momento che ne furono studiati i modi d'azione, le leggi generali e particolari, qual guida più netta e sicura potremmo mai trovare? La nostra formola può dunque essere portata avanti in un modo molto più definito: — « *L'Ideale è vivere per il Progresso* ».

6. — Ora, questa formola è grandiosa e nuova. Mi esprimerò con una parola, una grande e bella parola che merita di riacquistare un posto glorioso. — In questa formola è compresa

una religione. Quali sono infatti i caratteri essenziali di un concetto religioso, quelli la cui mancanza fu finora rinfacciata alla scienza abbattitrice di dogmi e di misticismi? Due principalissimi: una spiegazione teorica del mondo, del cosmo; ed una guida della vita.

La prima è certamente data, se non completa, tale però da appagare la mente umana più che non tutte le spiegazioni architettate nelle religioni e nelle metafisiche. La spiegazione però non è tale da riunire direttamente il concetto del mondo alla guida delle nostre azioni; perciò sarà bene conservarla come parte della scienza e della filosofia senza darle ulteriori significati (poichè credo inutile fermarsi all'idea del così detto *Inconoscibile*, su cui dei neo-metafisici vorrebbero fondare non so bene che cosa).

Resta la guida della vita: e, se ben osserviamo, il vero punto su cui basano le religioni, almeno presentemente, è molto più questa guida che non la spiegazione cosmica. Ora, come scioglie la scienza moderna il problema morale?

Non è qui il caso nè di riassumere nè di prolungare la grande questione del principio morale, più o meno utilitarista, egoista od altruista. Solo si comprende che, qualunque sia la soluzione data, saremo di fronte ad una conclusione necessariamente inferiore in idealità a quella che ora cerchiamo come soddisfazione del puro *senso dell'Ideale*. Possiamo dunque dire che la norma cercata da noi, vale a dire « la norma della parte più elevata della nostra attività », costituisce il carattere essenziale di un concetto religioso.

Coll'idea del Progresso, questa norma ci è data. Ora, ed ora soltanto, l'antica religione dalle anime colte ed elevate può essere buttata via, come inutile zavorra. Il *surrogato* è scoperto; il nuovo Vangelo, il nuovo Credo *c'è!* — Che questo Vangelo sia alto e inaccessibile ai più, non importa. Come esso non si dirige a *tutta* la vita di un individuo, ma solamente a quella parte della sua attività che sente il bisogno di essere diretta verso uno scopo ideale, — così esso, l'abbiamo già notato, non si dirige a *tutti* gli individui, non esclude affatto che una parte anche grande della società moderna, non ancora bastantemente evoluta, possa trovare la soddisfazione dei suoi bisogni in altre forme di fede molto inferiori ed anche assolutamente false, come quelle da cui tutta la civiltà moderna è uscita. Perchè — cosa magnifica — la nostra fede nuova, a differenza di ogni altra, si inchina davanti a quella che l'ha preceduta e che essa ab-

batte, ma di cui essa stessa è la giustificazione e la glorificazione, ogni grande fatto umano essendo nato dal progresso e per il progresso.

7. — Basta considerare sommariamente la nostra formola per sentirne la bellezza e la grandezza, degna veramente d'ispirare la lirica nuova. — Vivere per il Progresso! — In disparte da ogni disillusione individuale, facciamo nostra una causa che deve vincere necessariamente, prendiamo a meta della nostra attività uno scopo eterno, che nulla ci potrà togliere mai. Entriamo, dirò così, nelle viste e negli ideali della Natura, cooperiamo, *collaboriamo* con lei che è il vero e grande Iddio, all'opera infinita a cui tende necessariamente, incessantemente. Unire la nostra volontà ed i nostri sforzi a quelli dell'Ente supremo, non è questo uno dei concetti più alti e più belli a cui abbiano aspirato, senza mai riuscirvi razionalmente, le religioni più idealiste e più pure?

L'idea di essere uniti di desiderî ed aspirazioni col gran Tutto, di conciliare in un certo modo il nostro interesse ed i nostri sentimenti con quelli del Mondo, si accenna spesso nei voli più elevati a cui gli spiriti più eletti siano giunti mai. Ricordo quella grande frase staccata di Marco Aurelio che deve essere sembrata a molti come un enigma: — « Dico al mondo: Io amo con te ». — Göthe accenna in un profondo pensiero all'idea che il vero individuo per la mente superiore non sia l'uomo, ma l'umanità.

Ora, dopo le grandi recenti scoperte della scienza, dopo specialmente lo sviluppo della teoria dell'Evoluzione, noi possiamo ragionevolmente nutrire l'ambizione di *fare* qualche cosa in questo senso, di soddisfare finalmente in modo pratico e positivo a questa lunga aspirazione dell'anima umana. Per quanto in piccola parte, siamo riusciti a strappare alla Natura qualche cosa del suo segreto, qualcuna delle sue leggi più grandi ed universali, e abbiamo tanto in mano per operare di conserva con lei! — Sarà poco per l'Universo; è sempre molto per noi.

Conoscendo le leggi dell'Evoluzione, noi possiamo affrettarla; e possiamo affrettarla in ciò che di più alto, di più completo la Natura ha prodotto: — l'Uomo. — Il progresso della specie umana, — ecco il semplice e chiaro ideale. Il progresso che si è svolto finora, da sè, incoscientemente, ed ha portato una cellula semi-organica a produrre nelle migliaia dei secoli la mia mente e la mia mano che scrivono commosse, — può

essere portato avanti, più velocemente, deliberatamente, fino a quale straordinario punto non sappiamo, ma tremiamo a pensarlo, ed un fervore nuovo ci riempie mente e cuore, e sentiamo alfine in un modo scientifico, positivo, quasi palpabile, il senso magico della parola della poesia nuova: — *Excelsius!*

8. — Non può mancare chi butti una doccia fredda su questi entusiasmi, facendo osservare che l'Evoluzione è un fenomeno troppo grande e complesso perchè noi possiamo averci qualche influenza; che ciò che deve compiersi si compirà egualmente e ineluttabilmente anche senza di noi; che tutto ciò che è va bene come sta, e che nulla va affrettato di ciò che deve venire a suo tempo, nel suo ambiente propizio.

Quelli, e sono molti, che ragionano così, non fanno che applicare ad un caso speciale di azione umana la dottrina del fatalismo, la pessima e deleteria fra quante dottrine siano mai state inventate od arzigogolate da che mondo è mondo; ed hanno comune coi fatalisti l'errore gravissimo di logica elementare di non considerare che « fra le condizioni determinatrici dei fatti umani, la volontà (libera o no poco importa) è precisamente una, e delle più importanti ».

Quanto al dire che nulla nel corso degli avvenimenti possa essere affrettato, è anche questo un fatalismo un po' teleologico. C'è forse qualcuno che abbia fissata una norma di volontà all'Evoluzione, come ad un orologio? E se l'Evoluzione procedesse più rapidamente per forza di una volontà determinata come è la nostra, potremmo forse dire che questo sia contro l'ordine naturale? Non siamo forse noi pure, colla nostra volontà, parte integrante della Natura?

Certo, l'orologio, se così posso dire, è delicato, ed ogni parte è riunita nei suoi movimenti colle altre; ma non è affatto esclusa l'idea che si possa equabilmente impartire il movimento a tutte le ruote e a tutti gli ingranaggi. Se poi pensiamo alla legge di *adattamento* che prevale nel mondo organico su cui noi siamo chiamati ad agire, usciamo dall'idea meccanica pura e ci vediamo schiudere un larghissimo campo d'azione. Nessuno, infatti, vede la necessità che ad un mutamento di certe condizioni umane, supponiamo psicologiche; abbia ad accompagnarsi un mutamento nelle condizioni del clima, e neppure della flora o della fauna. Basterà un certo accordo, abbastanza elastico anche questo, tra le nuove facoltà acquisite ed il resto della conformazione individuale.

Si può parlare di lentezza e di difficoltà, questo sì: lentezza e difficoltà che non possono mai scoraggiare, trattandosi d'uno scopo ideale; tanto più in quanto la prospettiva più sicura è quella di una continua accelerazione. Se l'accelerazione normale dell'Evoluzione può essere già indicata da una solita progressione geometrica (a, ap, ap^2, ap^3 . . . .), per denotare l'accelerazione di una evoluzione divenuta cosciente e coscientemente attiva è necessario costruire una serie, in cui alla prima progressione se ne aggiunge una seconda così: (a, ap, ap^2q, ap^3q^3, ap^4q^6, ap^5q^{10} . . . .). Poichè il progresso stesso aumenta la coscienza e la conseguente attività, — e per quanto sia piccolo il fattore q esso è destinato ad assumere nel prodotto avvenire una preponderante importanza.

Al postutto, il valore d'un Ideale è in quanto vi si tende, non in quanto lo si raggiunge positivamente. La mosca della favola, che si vantava di far andare avanti l'aratro, non era poi completamente sciocca: era infinitamente superiore alle altre mosche che conosciamo e che non pensano a nessuno scopo. Chi semina una pianta non ne godrà l'ombra, ma gode spesso di più di quelli che sfrutteranno in avvenire la sua fatica, seppure la pianta crescerà.

Perciò la questione si riduce ad avere o non questo *senso dell'ideale* a cui ho accennato più sopra, a sentire o non questo lusso, questa esuberanza di vita che, paragonabile all'amore, ci fa tendere a *dare* una parte di noi a qualche grande opera che ci occupi e quasi ci assorba. — Per quelli che sono in queste condizioni, l'Evoluzione apre certamente l'unica via, la più fulgida e chiara. — Quanto agli altri, senza nè disprezzarli nè compatirli, certo noi li teniamo per inferiori a noi in ciò che vi ha di più altamente umano e in ciò che è fonte della più pura e sicura felicità.

9. — Andiamo avanti. — Si tratta ora di dare alla nostra formola un carattere sempre più definito, sempre più vicino al *momento* pratico. Siano nostra guida, naturalmente, le leggi dell'Evoluzione.

Come si determina nella evoluzione il progresso di una specie? — Colla concorrenza vitale tra i varî individui che la compongono. — Il risultato è che dall'aggregato primitivo si differenziano sempre più dei tipi nuovi, degli individui o dei gruppi di individui che hanno acquistato dei caratteri di superiorità. Il resto della specie può rimanere allo stato primitivo,

o subire qualche modificazione di genere diverso da quello del gruppo differenziato, o può anche scomparire. Quasi sempre poi la concorrenza vitale è accompagnata dalla soppressione di qualche tipo individuale che è vinto nella lotta.

Dimodochè una cosa è chiara nella tendenza complessiva dell'Evoluzione, che cioè il progresso di un dato gruppo non è niente affatto legato al progresso di tutto il gruppo generale da cui esso deriva, ma è accompagnato invece ed è facilitato dalla fermata o dalla distruzione dei tipi affini. In altre parole, il progresso non è per tutti: è un fatto aristocratico. E che così debba essere, si rileva dall'esame più elementare del modo d'agire della concorrenza vitale. Tanto che una delle espressioni sintetiche che si ripetono più spesso dagli evoluzionisti è quella che *la natura si cura della specie e non degli individui*, e noi diremo, per evitare un possibile equivoco, *favorisce il progresso del tipo migliore, senza curarsi degli altri individui che compongono il gruppo da cui questo tipo si svolge.*

Portiamo questo concetto nella nostra questione, applichiamolo a quel gruppo animale che si è convenuto di chiamare la specie umana; e saremo davanti ad una conclusione forte, precisa, che annuncia, almeno in apparenza, un travolgimento delle idee cardinali su cui si è fondato in tutti i secoli il bene dell'umanità ed anche il progresso. Infatti la nostra formola verrebbe condotta alla seguente: — Favorire il progresso d'un tipo superiore nell'umanità, non curando la massa degli individui che la compongono.

Confesso che io stesso, condotto dalla logica davanti a un simile concetto, ne ho risentito a tutta prima una invincibile ripugnanza. Le mie idee « umanitarie » vi erano o sembravano essere assolutamente contrarie. — Non è forse il sogno di tutte le anime elette quello di un mistico affratellamento fra *tutti* gli uomini, di una solidarietà che assicuri ad ognuno non solo l'esistenza ma anche il maggiore possibile benessere, e se mai, nel lontano, una vera ed effettiva eguaglianza di diritti, di doveri, di intenti e di ideali? — E questa è certamente una fede alta, e soltanto su quelli che l'hanno o l'hanno avuta si può fare assegnamento per il raggiungimento di uno scopo ideale qualunque esso sia. Ma pure non v'ha luogo a transazioni. Questa fede è un sogno, non solamente impossibile, ma neppure desiderabile.

È contrario alle leggi della Natura, e questo deve bastare

per togliergli ogni aureola di bellezza e di verità. Molte altre illusioni furono credute belle e vere, che abbattute non senza schianto dalla Scienza, hanno dato luogo a verità molto più belle e consolanti. Pieghiamoci davanti alla Natura come davanti a Dio: pieghiamoci davanti a lei anche se ci colpisce, poichè non vi è nulla al di sopra di lei: facciamo nostre le sue leggi, e poichè non possiamo mutarle a nostra posta, amiamole.

10. — Vediamo però quali opposizioni potrebbe suscitare una formola come quella che abbiamo esposta.

Prima di tutto, ci si potrà dire: — « La vostra formola è antiumana, è contraria ai sentimenti che la stessa evoluzione ci ha istillati; noi la abbandoniamo *a priori* insieme a tutto il vostro pomposo ideale, se esso deve venire a queste conseguenze ». — Anche senza discutere fino a che punto i nostri sentimenti siano contrarî alla formola suesposta, risponderemo che qui non si tratta di sentimenti. Ognuno è libero certamente di soddisfare, come meglio gli sembra, ai bisogni del suo cuore. Soltanto noi diciamo che chi voglia dare uno scopo *ideale* ad una parte della sua vita e della sua attività, non potrà a meno di dirigerla in un senso che sia conforme alle leggi della Natura, sotto pena di non ottenere alcun risultato e d'essere in conflitto colla propria ragione. Certamente, sarebbe bello pensare ad un coordinamento di una vita *intiera* a questo scopo ideale, ma questo è ben difficile, e non urta affatto il pensare che una parte della vita sia occupata in azioni di interesse individuale o nel soddisfacimento di sentimenti altruistici anche se, secondo noi, siano essi d'un carattere meno elevato.

Del resto, è difficile dimostrare che la nostra formola debba, messa in pratica, offendere altamente i nostri sentimenti altruistici. Molte proposizioni, che, enunciate teoricamente, presentano un carattere rigido e crudo, assumono poi nello sviluppo ulteriore forme di una mitezza inaspettata. Quella che noi proponiamo come formola cosciente ha sempre agito finora nella specie umana, ed è pur stata, incoscientemente, professata anche nelle manifestazioni più nobili dell'amore e della carità.

Quanto alle bestie, che pure godono e soffrono al pari di noi, e dalle quali, secondo l'Evoluzione, nulla ci distacca essenzialmente, chi si è interessato seriamente alla loro sorte? Vi sono bensì alcune sêtte che professano un rispetto religioso per tutti gli esseri viventi, fino a cibarsi con esitazione di sole specie vegetali; ma queste servono piuttosto a dimostrare ove con-

duca la logica di un sistema sostanzialmente fondato sull'errore (1).

E, fuori da questi casi semi-patologici, chi si intenerisce per il benessere e la *propagazione* dei bassi tipi di delinquenti irriducibili? — E quando si parla di umanità, quando vi si comprendono le speranze dei poveri selvaggi delle razze più degradate? Le stragi dirette od indirette su questi rappresentanti inferiori della nostra specie non sollevano neppure il senso morale di noi civili, ma sembrano vittorie della civiltà. Ed alle nostre stesse razze operaie non si predica forse tuttodi la previdenza prima e *dopo* il matrimonio, per non aumentare troppo il numero dei figli? Ma questi figli *possibili* si possono ben considerare come uccisi prima di nascere; — eppure, quale senso morale se ne offenderebbe?

Non bisogna dunque pensare nè ad ecatombi, nè ad efferatezze prepotenti. Probabilmente anzi le forme dell'Evoluzione diverranno di più in più miti, pur diventando sempre più efficaci; sapranno conciliare gli interessi delle varie parti, di quelle vincitrici e di quelle vinte; e certo le più crude soppressioni si estenderanno difficilmente al di là di quelle preventive a cui ho or ora accennato, e che pure hanno uno spiccato carattere umanitario. Il fatto è che tutto si armonizza nel mondo, e che il senso morale nostro si è sviluppato conformemente alle grandi leggi, non queste conforme a quello; e che più i nostri sentimenti saranno sani ed elevati, e meno ripugneranno loro le azioni che seguono il cammino della Natura.

11. — Un'altra obbiezione: — « Siamo partiti dal postulato che la base dell'Evoluzione si fondi tutta sulla concorrenza vitale, o, in altri termini, sulla *lotta per la vita*. Ma si può considerare come fattore di evoluzione anche il semplice adattamento unito all'esercizio degli organi, che è anzi il fattore primordiale, e questo si può conciliare con una certa uguaglianza di sviluppo tra i varî individui, senza lotta e senza che alcuni preponderino sugli altri. Ora, nell'uomo, questo adatta-

(1) Il Meunier, in due libri pieni di spirito e di vedute originali (*Les animaux perfectibles*), e il Tanzi, nel suo articolo sulla *Perfettibilità psichica degli animali nel passato e nell'avvenire,* pubblicato in questa « *Rivista* », vol VI, 1887, hanno dimostrato quanto poco abbia saputo l'uomo fino ad ora ricavare dall'intiero regno animale.

mento e questo esercizio può essere portato ad un alto grado, specialmente per mezzo dell'educazione. Perchè non si tenterebbe di migliorare così il massimo numero possibile di individui? ».

Se noi abbiamo parlato solo di concorrenza vitale, è perchè questo è senza alcun confronto il più efficace dei fattori di progresso e quello che in un certo modo li comprende tutti. Certo, specialmente nell'uomo, dei notevoli miglioramenti sono possibili pel semplice esercizio delle facoltà, ma è per la concorrenza vitale e per la conseguente selezione che essi si affermano in tipi determinati e durevoli. E, cosa importantissima da notare, è precisamente la concorrenza ed il bisogno di trionfare di essa che spinge per la massima parte all'esercizio e quindi al miglioramento. L'esercizio anzi di solito è la lotta medesima. In qualunque punto della nostra attività, la soppressione della concorrenza è deleteria per l'attività stessa.

Del resto, anche supponessimo tolta per qualche tempo la concorrenza, sarebbe assurdo ammettere, date le differenze attuali e la diversità continua delle condizioni, uno sviluppo omogeneo di facoltà. Si arriverebbe egualmente a formare delle razze molto inferiori in confronto d'altre più evolute e destinate o a scomparire in un modo più violento di quello che si è sfuggito dapprincipio, od a restare in un grado d'inferiorità sempre più spiccata. Soltanto un risultato si avrebbe, certissimo: quello di inceppare e di rallentare l'evoluzione delle razze superiori, e di disperdere una grande quantità di forza attiva per fare una vana violenza alla natura.

Ma per fortuna questa violenza, oltre che vana e dannosa, è impossibile oltre certi limiti molto ristretti. Quale forza potrà mai impedire ai più forti di valersi del loro vantaggio sui deboli? È ridicolo parlare di costrizioni sociali. Costrizione è sinonimo di forza, ma la forza è dalla loro parte. Una costrizione morale soggettiva? Tutta la storia del mondo è lì a provare se sia possibile fermare a questo punto il sentimento egoistico del proprio vantaggio, tanto più sentendo coscienti od incoscienti che il proprio vantaggio è quello della Evoluzione. E come abbiamo già notato, la concorrenza non si esplica solo in forme violente, ma molto più spesso in forma mite ed attenuata, che è tanto meno possibile di evitare. Chi potrà, per esempio, impedire che l'uomo più bello, più vivace, più intelligente e di cuore sia riamato dalla donna più alta e gentile? E come si impedirà che i figli di questi due tipi superiori siano da loro

educati meglio che non gli altri, ed alla loro volta si procaccino le donne migliori? Ecco una vittoria di cui nessuno contesterà l'importanza, e che nessuno sarà pronto a sacrificare.

È inutile moltiplicare gli esempi. Basta studiare superficialmente l'Evoluzione. In linea generale, le differenze non possono tendere che ad aumentare. Poichè vogliamo affrettare il progresso, perchè perdere le forze ed il tempo a migliorare ciò che non sarà mai in nessun modo alla testa dell'umanità? Perchè non concentrare tutte le forze su quelli che ci si offrono già come più evoluti, presentando le massime probabilità di corrispondere in minor tempo ai nostri sforzi? E perchè nella grande impresa rinunciare a tutti i vantaggi che la concorrenza vitale e la selezione ci offrono per promuovere prima, per affrettare poi e *fissare* in nuovi tipi superiori gli acquisti dell'Evoluzione?

12. — Qualcuno potrebbe sottilmente condurre a fil di logica i nostri argomenti, e venirci a dire che dal momento che cerchiamo l'evoluzione di una ristretta *élite* o scelta che offra le migliori condizioni di successo, e perchè in ogni scelta vi dev'essere necessariamente qualcuno che superi ancora i suoi compagni, così noi verremmo, in conclusione, ad occuparci della evoluzione di un individuo solo! Il che potrebbe far sorridere.

Eppure, teoricamente, accettiamo questa conclusione. L'Evoluzione tende in sostanza alla formazione d'un individuo solo superiore a tutti gli altri: — noi pure dobbiamo tendere a questo. Noi cerchiamo una specie superiore, ed un individuo basta a rappresentare la specie. Così, possiamo mettere chiaramente il problema, del resto già risolto dalla Natura, — se in un ideale di progresso dobbiamo dare il massimo valore alla *qualità* od alla *quantità?* — Ora, il solo fatto che il Progresso è questione di *qualità*, basterebbe già a decidere il punto. — Ma qualcuno potrebbe accontentarsi di un grado minore di progresso, purchè questo sia sparso in un numero maggiore di individui. E questa potrebbe sembrare una questione di gusti. Ma anche i gusti hanno le loro leggi. Chi non preferirebbe idealmente (perchè si tratta d'un Ideale) di eseguire un quadro di gran pregio artistico piuttosto che produrre un intiero museo di quadri mediocri? E si noti che questi quadri rappresenterebbero tutti lo stesso soggetto! poichè noi pensando a un certo numero di uomini possibili non ci fermiamo certamente a considerarne delle even-

tuali differenze che non conosciamo e che non potrebbero interessarci se non come una base per ulteriore evoluzione.

Del resto, il numero è la cosa più facilmente raggiungibile nell'evoluzione organica, e non si corre nessun pericolo a procrastinarlo ad uno stadio di evoluzione sempre superiore; e poichè dobbiamo ammettere l'evoluzione come indefinita, così possiamo procrastinarlo indefinitamente. E ripetiamo ancora che questa è la legge della natura, la quale non fa mai aspettare all'individuo che altri lo raggiungano, ma lo manda sempre avanti, incessantemente, ad una evoluzione superiore.

Un ultimo punto si potrebbe discutere: — Qualora il numero non fosse a detrimento della qualità, non sarebbe meglio riunire i due vantaggi? — Certo, a nessuno si potrebbe negare una soddisfazione così innocente. Pure ci sarebbe nella domanda un grave pericolo. Essa suppone già che al mondo si possa creare qualche cosa dal nulla. Ma tutto lo sforzo, qualunque esso sia, che si dedicasse al miglioramento d'un numero maggiore, sarebbe necessariamente sottratto al miglioramento della *èlite,* o se volete, dell'individuo. Oltrechè a questo riuscirebbe certamente di ostacolo il dover camminare di conserva, seppur fosse possibile, cogli altri. — Si rientra insomma nella questione trattata nel § 11.

Tutto questo teoricamente, per tratteggiare nettamente lo *scopo* ideale. Nella pratica poi, nella ricerca dei *mezzi,* evidentemente la cosa si presenta sotto un aspetto apparentemente diverso. — I nostri sforzi dovranno estendersi sopra un numero abbastanza largo di individui. Prima di tutto, non è troppo facile sapere quali siano i tipi umani che presentano le maggiori probabilità di evoluzione; più difficile ancora tra questi tipi scegliere gli individui. Inoltre è bene lasciare un margine a possibili degenerazioni di una parte del gruppo destinata ad elevarsi, ed anche fino a un certo punto offrire un campo di viva concorrenza ai gruppi ed agli individui della *èlite* stessa. Più ancora, lo svolgimento di essa può necessitare un certo ambiente morale e materiale che sia dato da altre razze umane, anche se non destinate esse stesse all'alta evoluzione; e solo sotto questo punto di vista si potrebbe avere uno svolgimento, apparentemente di una gran parte dell'umanità presente; ma non sarebbe da considerarsi che come un mezzo allo scopo ultimo, in quella guisa che è considerato come un mezzo il miglioramento degli animali domestici. Per ultimo, le condizioni intime di un tale gruppo scelto richiederebbero probabilmente

un certo numero, sia per dominare il resto degli uomini, sia per la divisione del lavoro a cui si potessero dare, sia per la loro stessa felicità. Probabilmente poi, sarà necessaria almeno la rappresentanza dei due sessi!

Chiarita così la questione, spero di non essere frainteso se vengo ad enunciare in modo definitivo la formola che rappresenta *teoricamente* lo scopo ideale da proporsi nell'attuazione del Progresso: — La formazione, coll'Evoluzione, di un tipo individuale superiore nell'Umanità.

13. — Abbiamo già accennato come un simile concetto sembri in diretta opposizione con alcuni ideali che ebbero ed hanno pure molto credito riguardo all'azione umanitaria e sociale dell'uomo. — Esiste veramente questa opposizione? In altre parole, — come fu già domandato sotto altri punti di vista, — siamo noi ancora Cristiani? E come fu già risposto, dobbiamo rispondere: — No. — Bisogna però riunire al Cristianesimo tutte le dottrine che nel divino profeta di Galilea hanno trovato il loro interprete più alto e più ispirato, e non il più esagerato, — il che gli ha valso principalmente la gloria di dare il suo nome a tutto un ciclo delle più grandi religioni positive.

Queste dottrine si sono esplicate sotto una quantità di aspetti diversi, che abbracciano, si può dire, tutte le religioni sôrte finora e tutti i sistemi filosofici e sociali nella loro parte idealmente pratica. In tutte, il bene dell'umanità è concepito come la soppressione individuale il più possibile estesa del dolore, e per ottener questa, la soppressione della lotta vitale ed un avvenire di eguaglianza. Una frase ora messa in voga può comprendere insieme tutte queste aspirazioni: — la religione della sofferenza umana.

Queste aspirazioni si sono fondate spesso, e in tal caso con una certa logica, sopra i comandi d'una potenza sovrannaturale, di un Dio; in altri casi sopra presunti diritti e doveri e giustizie inerenti alla natura delle cose, tutti concetti che, in senso assoluto, la ragione calma e positiva rinnega senz'altro. Gli aspetti assunti qualche volta da esse arrivano ad un punto da sembrarci stravaganti o ripugnanti. Citerò qui solamente i sistemi indiani del fatalismo spinto all'inazione completa e del suicidio — e le sêtte moderne dei vegetariani, degli eviratori, dei flagellatori, dei suicidi e degli « scannatori », le esagerazioni dei quaccheri puri e delle scuole russe di Tolstoï ed altri che non ammettono neppure la difesa personale, nep-

pure contro degli animali, e non ammettono che un uomo possa valersi d'un altro per un servizio qualunque.

La logica ultima del sistema ci mostra il fondo comune su cui necessariamente tutte le sue gradazioni devono basare, e questo è: — l'inutilità e il dolore d'ogni sforzo vitale. Concetto essenzialmente pessimista, che fa tutt'uno col fatalismo *pratico* e teorico, colla negazione della vita, della volontà e dell'attività. — Se queste teorie estreme furono attenuate nella pratica dalla persistente e crescente « volontà di vivere », se il Cristianesimo, per esempio, ha trionfato ed è stato la religione della civiltà perchè vi furono introdotti dei principî di attività, non è meno certo che la logica intiera del sistema sta dalla parte delle sêtte più stravaganti, che allargano a tutto il mondo vivente la soppressione della lotta e quindi dell'attività, e che spingono questa soppressione agli ultimi limiti possibili. Più coerenti di tutti, quelli che considerando impossibile una vita senza lotta vitale ed attività, consigliano la soppressione stessa della vita.

Perciò il dilemma è chiaro: o accettare la lotta o respingerla. Noi abbiamo già dichiarata e dimostrata brevemente la nostra ben sicura opinione in proposito. Del resto la natura stessa umana sana risponde col fatto alla questione, scegliendo la lotta. Appunto perchè l'uomo è parte della natura, non può essere che un'eccezione malsana e destinata a perire quella che a una legge di natura tenti di opporsi. E contro le mura di bronzo del fato hanno urtato tutti i riformatori, anche i più grandi, che hanno voluto condurre l'umanità a ritroso delle leggi della Natura. Nessuno è stato compreso, nessuno è stato seguito alla lettera, secondo le sue intenzioni, — o se lo è stato, fu con arresto e deperimento del popolo che lo seguì.

Noi invece, rompendo ogni transazione con una falsa teoria negatrice della stessa Natura, fondiamo il bene dell'Umanità sul Progresso, e questo sulla libera lotta vitale. — Noi ci immedesimiamo idealmente dell'ottimismo che informa tutta quanta l'evoluzione, un ottimismo fiero certamente, forte ed austero, ma alto e sereno. Cerchiamo il bene, sempre ascendendo, sempre combattendo, non curando le piccole miserie, tendendo all'alto, *per aspera ad astra*. Introduciamo in tutta la vita sociale i caratteri che nella vita individuale costituiscono l'energia, il coraggio, la virtù, il sacrificio fecondo. Sacrifichiamo il meno presente per avere il più avvenire. Guai se alcuno si preoccupasse di evitarsi ogni minima contrarietà! Non farebbe più niente, non gli resterebbe che la famosa campana di vetro.

Guai se alcuno volesse preservare ogni cellula del suo organismo! Le cellule si rinnovano costantemente, e l'organismo resta e si migliora. Così l'umanità deve adoperare i suoi membri come mezzo, non come fine. Il fine è la formazione di membri migliori.

Noi difendiamo l'attività massima, completa. Opponiamo ad ogni scetticismo la Fede inconcussa nell'attività umana e, per suo mezzo, nell'avvenire del Progresso. Al quietismo, all'astensione, all'ideale di una passività rassegnata, opponiamo la libera iniziativa, l'affermazione dell'individuo, la responsabilità incondizionata: il dolore per la gioia, la morte per la Vita! Dalla loro parte l'inerzia e l'apatia, col freddo e coll'oscurità; dalla nostra il movimento e l'azione, col calore e colla Luce!

No certo, non è fatta di dolcezza e di intenerimenti nevrotici o sentimentali, la fiera religione dell'avvenire. L'ipersensibilità, la *sensiblerie* romantica e morbosa non è per noi, come non è per noi la calma classica, indifferente ed egoista. Si è già sviluppato in noi e più si svilupperà un elemento nuovo, quello dell'alta idealità, destinato a prendere il primo posto. Il « buon cuore » resterà certamente, si nobiliterà e si ingentilirà, ma non basterà per divenire legge della vita ideale, — dovrà in questo cedere il passo al « grande cuore ». La Donna che ha, ed è forse bene che abbia, meno sviluppato il senso dell'ideale, potrà per ora conservare la simpatica prerogativa della dolcezza e della bontà, della compassione universale. — L'uomo elevato mirerà più alto. — Così la Carità, l'affermazione più pura del Cristianesimo, non costituisce più il nostro ultimo segnacolo. Siamo filantropi se si vuole, ma non amiamo tanto l'umanità come fatto presente, quanto l'Uomo come specie progrediente. Idealmente, per noi è degno solo della vita, come dice il poeta, chi la sa conquistare.

Non siamo dunque cristiani. Lasciamo questo dolce nome, per quanta poesia noi stessi vi sentiamo riunita. Le parole hanno il loro significato, e con quello devono morire. La grande parola, per noi, ha fatto il suo tempo, e certo non inutilmente. Il Cristianesimo, preso in senso largo come abbiamo mostrato or ora, si può considerare ad ogni modo come un tentativo di direzione delle alte facoltà umane, come un primo frutto dell'Ideale. Se questo tentativo, come i primi tentativi di spiegazione del cosmo, fu basato sul falso, non è da meravigliarsene. Forse anche era bene che fosse così. E possiamo ben dire che fu un'utile preparazione all'avvenimento ed al trionfo dell'Ideale

vero. Di comune non abbiamo col Cristiano che la purezza e l'altezza dell'intenzione: la ricerca di un Bene ideale opposto all'egoismo, — se si vuole, l'Amore. Nulla più.

La Religione del Progresso porta avanti un ideale affatto nuovo: il più bello e il più alto che noi possiamo concepire, l'unico possibile, anzi *voluto* dalla Natura: un ideale che non offende, anzi soddisfa nel modo migliore tutti i nostri sentimenti, non spiegabili nè giustificabili se non colle leggi e cogli interessi stessi ideali della natura. Essa ha per sè, sicuramente, l'avvenire. Non insultiamo il passato, ma non rimpiangiamolo. Chiniamoci riverenti e commossi alla grande Idea che ci ha preceduti, e proseguiamo il nostro cammino fatale!

14. — Stabilito il principio generale cui dobbiamo informarci, resta la ricerca dei mezzi per raggiungerlo, resta l'esame delle conseguenze ch'esso deve portare nei varî fatti sociali. Ricerca ed esame naturalmente illimitati. Ci basterà di toccare qualche punto principale, ognuno dei quali meriterebbe articoli e volumi.

Quanto ai mezzi, si tratta principalmente di adoperare quelli di cui si vale la natura: le buone condizioni di vita, l'esercizio, la selezione sotto tutte le forme. A questo dev'essere diretta tutta la scienza: penetrare sempre più le leggi naturali in quanto riguardano l'uomo, studiare il modo di applicarle più efficacemente.

Nell'uomo l'esercizio prende in buona parte la forma di *educazione*. A questa potranno essere volti i massimi sforzi. — Un mezzo a cui presagisco una grande efficacia è quello che chiamerò della *suggestione*. Per mezzo dell'educazione, scientifica ed artistica, può essere *indotta* l'idea che il progresso tenda in una data direzione. Questo basta perchè la tendenza venga, quasi inconsciamente, affrettata. C'è come una vertigine verso ciò che si crede *debba* avvenire.

Veniamo alle conseguenze speciali nei varî campi di attività. — Tutte quelle categorie di azioni che si dirigono ordinariamente al bene dei nostri simili, dovranno essere dominate costantemente dall'idea dello scopo ultimo che dobbiamo proporci: — l'elevazione dell'Uomo.

Il primo punto sarà di svolgere in questo senso quello che si chiama l'indirizzo morale. E lo scopo massimo sarà d'influire con esso sopra i tipi più elevati, che offrano maggior garanzia di progresso. E sarà già un grande risultato, di trasfondere in

una parte di essi quella appunto che costituisce la nostra fede pratica ed attiva. Il bisogno urgente di una fede è sentito ormai da molte anime che hanno perduta l'antica, e sono spesso le anime più forti ed elevate. Un ideale nuovo e completo, basato sulla scienza moderna, è invocato e ricercato e preparato da ogni parte (1). Il nostro ideale può e deve soddisfare a queste legittime aspirazioni. Possiamo così nutrire la speranza che, se non tutta, possa essere sradicata in parte la mala pianta del pessimismo, del « male del secolo », che se non si deve, come vuole il Barzellotti, attribuire totalmente allo squilibrio portato dalla perdita degli antichi ideali, è certo però che in questo trova una delle sue fonti principali.

E — cosa nuova nelle relazioni umane — sarà bene occuparsi di quelle forme di religione, secondo noi inferiori, che pure possono servire potentemente alla causa dell'evoluzione. Sarebbe un errore il trascurare dei grandi fatti sociali che interessano molti individui destinati probabilmente a contribuire all'elevazione umana, ma a cui molte condizioni possono impedire od anche rendere meno opportuno abbracciare d'un tratto la fede nostra (2).

---

(1) Un movimento in questo senso si è dichiarato da qualche tempo a Torino, per opera specialmente di due giovani distinti e valorosi, Ferdinando Gabotto e Giuseppe Tarozzi, direttori della « *Letteratura* » e da poco tempo collaboratori ambedue di questa « *Rivista* ».

(2) Un caso pratico può servire benissimo ad esempio. — Certamente, alcune forme di Cristianesimo non soddisfano più a molti bisogni dei credenti. Il cattolicismo, preso in un certo modo come lo è dagli intransigenti, sanfedisti, gesuiti, ecc., è in aperto contrasto con alcuni sentimenti che informano ormai quasi tutte le classi. Da qui una lotta con tendenza ad una evoluzione. Noi dobbiamo aiutarla. — In Italia questa lotta ha assunto, specialmente per la questione politica, un carattere vivissimo. Ed a Milano specialmente, anche fra il clero, si accennano delle tendenze nettamente contrarie al partito intransigente. Questa opposizione ha delle tradizioni e dei capi insigni. Dottrinalmente, si appoggia principalmente al Rosmini, mente eletta e cuore entusiasta, che ha lasciato numerosa scuola. E letterariamente, può far capo nientemeno che al Manzoni, per non dire a Dante, e può vantare a prova della sua vitalità uno dei più forti letterati moderni, il Fogazzaro. La parte più colta ed intelligente dei cattolici italiani è, anche senza saperlo, dalla loro parte. — La lotta è entrata da qualche tempo nello stadio acuto. Fecero rumore i colpi assestati dallo Stoppani agli intransigenti, e le sue polemiche coll'Albertario. Gli stessi seminarî milanesi sono divisi tra « tomisti » e « rosminiani ». Alla

Tra le varie questioni morali accenno di volo all'amore, che potrà essere condotto a forme nuove tali da costituire una delle forze più attive di miglioramento ideale.

Veniamo a quel campo di attività che si comprende sotto ai nomi di politico-sociale. Qui più che mai sarà necessario di occuparsi di ciò a cui ben raramente si pensa. Come disse il Morselli, mio maestro, in una recente conferenza, i sociologi e tanto meno gli statisti non sono abbastanza antropologi. Eppure non è che sull'antropologia come l'intendiamo noi, vale a dire come indicatrice e preveditrice dell'evoluzione, che si può fondare oramai un uomo di Stato, se vuole avere una base positiva. Lo studio dell'antropologia condannerà senza misericordia il conservatore, rigido o titubante e pauroso ch'esso sia,

---

condanna pontificia di alcune proposizioni di Rosmini fu risposto con una sottoscrizione per erigergli un monumento a Milano, che ebbe un grande successo ed alla quale è notevole l'adesione di personalità distinte anche nel campo extra-cattolico. Ultimamente la condanna di uno scritto del vescovo Bonomelli ha continuato la serie dei Passaglia (aiutato dallo stesso Cavour), dei Curci, dei Tosti, ecc. — Due interessanti articoli del De Dominicis, editi in questa « *Rivista* » (n. LXV, LXVI e LXVII), pongono in rilievo le profonde differenze tra le due scuole e l'impossibilità per parte della scuola ortodossa di entrare nel nuovo ordine di idee; terminano consigliando ai rosminiani una netta affermazione dei loro principî colla formazione di una nuova confessione. — Il D. D. è perfettamente dal mio punto di vista. Soltanto, io non andrò fino ad indicare quale sia il mezzo migliore per una tale affermazione: potrebbe anche la vittoria restare ai rosminiani nell'orbita elastica del dogma; ma aggiungerò che noi dovremo offrire il nostro appoggio a questa nuova religione, appunto in omaggio alla nostra. Si avrebbe infatti un notevole progresso. Specialmente lo *spirito* del rosminianismo è molto superiore a quello ora regnante nelle alte sfere del clero. Delle grandi concessioni ai tempi, alla tolleranza ed alla libertà informano questa dottrina. Essa non pretende all'ingerenza della Chiesa nello Stato. La ragione poi acquista in essa un'importanza capitale, consacrando in un certo senso il libero esame, e rendendo possibile la filosofia, la scienza e l'arte. Il Sillabo potrebbe essere dimenticato e molte conclusioni scientifiche, tra cui l'evoluzione, potrebbero essere almeno non combattute. Inoltre vi si accenna ad una prevalenza dell'elemento intimo, dello spirito e del cuore, sopra il gretto e ridicolo formalismo che degenera così spesso in ipocrisia. — I rosminiani di mente e di cuore combattano arditamente per le loro idee. Noi non li combatteremo nel campo pratico. Fieri nemici di una religione che non corrisponde più ai bisogni moderni, che nega le più legittime aspirazioni, siamo pronti a dare il nostro aiuto cordiale ad una fede che sia consona ai tempi, o almeno alle condizioni d'una parte della società.

e toglierà nello stesso tempo il pericolo di andar sbattendo follemente l'ali dell'utopìa contro qualche muro di bronzo. — L'avvenire di questa scienza nuova è certamente grande, ma può già dare degli importanti insegnamenti a chi sia penetrato dal nostro Ideale.

Per cominciare dalla cosidetta *questione sociale*, noi abbiamo già pronunciata implicitamente la nostra opinione generale nel trattare la questione dell'Ideale nostro. Noi siamo, colla Natura, recisamente contrarî ad ogni e qualunque forma di socialismo e di eguaglianza effettiva tra gli uomini. È la negazione stessa del nostro ideale. Il socialismo non è che il rimasuglio, l'ultimo tentativo aberrante di tutto quel sistema che abbiamo combattuto sotto al nome di Cristianesimo. Cadendo le religioni cristiane positive, gli mancherà sempre più ogni fondamento. E non solo non è fondato il socialismo, ma neppure la democrazia apparentemente trionfante, in quanto essa è ugualitaria e tende ad un livellamento pur pacifico e legale tra le condizioni degli individui e delle classi. La nostra teoria è dunque essenzialmente *aristocratica*, non certo nel senso comunemente inteso, tanto più che resta a decidersi da quali razze e da quali classi debba svolgersi l'aristocrazia futura. E se potremo chiamarci anche democratici, sarà nel senso di quella democrazia che è anche l'unica che trionfi veramente, nel senso cioè, accennato dal Morselli, di conciliare gli interessi di tutti, di far sì che ognuno abbia il posto che si meriti, e possa estrinsecare la massima attività in vantaggio di tutto l'organismo sociale e specialmente per il suo progresso.

Noi dovremo quindi concepire lo Stato molto vicino al concetto della scuola inglese, il concetto della vera libertà. È infatti colla massima libertà possibile, coll'individualismo, colla iniziativa privata, col decentramento, colla concorrenza, colla responsabilità e colla spontaneità individuale che si svolge la massima proficua energia e si accelera l'evoluzione. Le infinite scuole accapigliantisi egualitarie e giacobine non possono amare questa libertà e non dovrebbero parlarne. Esse sono illiberali e intolleranti per natura: come i teologi, negano il libero esame ed il resto; sognano per lo Stato un'azione di costrizione paragonabilissima a quella dei clericali, basata su un *diritto divino* che si sostituisce ad un altro. Per noi, lo Stato dovrebbe ridursi ad un energico tutelatore del diritto, vale a dire alla massima libertà conciliabile colla libertà altrui.

Non potrebbe lo Stato contribuire anche direttamente al

Progresso? — In queste azioni dello Stato noi abbiamo poca fede. Lo Stato fa le cose male, di mala voglia e spendendo più forze del necessario. Pure, date le condizioni presenti, non si può escludere che in via di opportunità le sue forze siano dirette anche a questo scopo.

Sempre tenendo di mira il nostro concetto generale, e tenendo per guida i dati dell'antropologia, si tratteranno tutte le questioni che hanno un'attinenza sociale. Citiamo ad esempio le questioni di igiene generale, la guerra, l'emigrazione, la beneficenza, i rapporti tra lavoro e capitale, la burocrazia, i titoli e le onorificenze, il linguaggio, il matrimonio, il divorzio, la cosidetta « emancipazione » della donna, perfino il duello e il suicidio. Intorno a questo, per esempio, l'antropologo non si preoccuperà soverchiamente. È un mezzo utile e civile di selezione. Nelle questioni penali l'applicazione che cerchiamo fu fatta splendidamente, genialmente dalla scuola capitanata dal nostro Lombroso e già le sorride in parte un successo clamoroso. Il grande scopo sarà qui di *selezionare* il possibile delinquente con tutti i mezzi, non esclusa la pena di morte, l'evirazione, ecc., e di prevenire la formazione di tipi analoghi. — Quanto all'educazione, sia pubblica che privata, sia fisica che intellettuale e morale, si dovranno seguire grandi evoluzioni: la *scuola* dovrà mutare caratteri, perdere quelli di imposizione, di rigido formalismo e di pedanteria per fare luogo alla spontaneità; perdere quelli di schiacciante eguaglianza ed uniformità per far luogo all'individualismo, alla differenziazione, alla libertà.

15. — Ed ora tocchiamo per ultimo un altro grande fatto sociale, l'Arte, e in particolare quella che più si presta ad una azione di progresso, la letteratura e la poesia. Anch'essa dovrà subire un impulso nuovo colla traduzione in pratica delle nostre idee. Ben lungi dal morire, la poesia uscirà più gloriosa dalla crisi apparente che la affatica. Come ben dice il Graf nella sua *Crisi letteraria*, la scienza aprirà sempre più grandi ideali agli slanci lirici del sentimento e dell'idea. « Come la lancia d'Achille, essa sana le ferite che fa ». Tutta una nuova poesia, anzi un nuovo *Excelsior* fiero, robusto e trionfale, potrà essere ispirato dallo stesso concetto di progresso. E sentimenti sempre più raffinati, gentili, simpatici e ideali saranno messe fin troppo abbondante per i grandi poeti futuri, per le loro fantasie sublimate e per le loro forme nuove. E nuove grandi vie sono

aperte alla letteratura romanzesca in generale. Altro che il *verismo!* Esso rimarrà certamente una parte dell'arte, sempre riunito però ad un concetto individuale; ma il *sano* idealismo lo sorpasserà come l'avvenire sorpasserà il presente. L'arte ideale dovrà, basandosi sulla realtà presente, indicare, rappresentare e far amare ciò che *sarà* realtà. Sarà come un araldo dell'avvenire. E per seguire questa via, anche il letterato dovrà avere delle idee scientifiche. Perciò la via, se non il metodo, è quasi del tutto nuova. Non conosco in questo senso che ben pochi tentativi, tra cui mi è caro di notare alcuni romanzi e specialmente il *Mistero del Poeta* di quello che per me è senza alcun dubbio, in tutto, il primo scrittore italiano contemporaneo, il Fogazzaro.

Nessun concetto può prestarsi più del nostro ad allargare il campo dell'arte. — Il primo grande scrittore che, possedendo una forma eletta e sicura e lo splendore della fantasia e del pensiero, si penetrasse d'una tale idea e sapesse riunire la speculazione scientifica al calore del sentimento ed alla luce della rappresentazione, farebbe fare all'arte ed a tutto il progresso dei passi giganteschi. E la formola dell' « arte per l'arte » non verrebbe intaccata, ma verrebbe esplicata. Poichè per questo artista l'intento altamente morale sarebbe una parte, anzi la parte superiore, della stessa Bellezza; l'ideale per lui sarebbe bello appunto perchè ideale, — e così cercando il bello, raggiungerebbe necessariamente anche il bene. E che l'arte — anche la verista, ma specialmente l'ideale, — possa produrre dei grandi benefici effetti, nessun dubbio è permesso. Dando la vita all'Ideale, o scernendolo dal reale, essa lo farà amare. La eterna gloria dello scrittore sarà sempre di muovere le anime al bene, di accenderle al grande. « Che cosa non otterrete mai dai giovani di cuore? — (cito il Fogazzaro). — Otterrete slanci magnifici d'entusiasmo, ebbrezze d'ideale il cui contagio è potente ». — E molti concetti che difficilmente e malamente possono essere istillati dalla scienza, pel tramite magico dell'arte possono penetrare, anche incoscientemente, ad informare tutta la vita umana, — non certo per via di ragionamenti astratti o concreti o di dimostrazioni, ma per via di rappresentazioni essenzialmente artistiche, parlando ai sensi ed al sentimento.

Così alla poesia delle parole si sostituirà definitivamente, o meglio si aggiungerà, la poesia delle idee; ed insieme al verismo, un idealismo nuovo e superiore, scientifico e positivo e

nello stesso tempo puramente estetico, si dirizzerà sempre più in uno slancio potente verso il Cielo.

16. — Insomma, un campo immenso si apre alla attività umana seguendo i nostri concetti: un rinnovamento tale da far sembrare men che nulla qualunque crisi faticosa impiegata per venirne in possesso.

Alle prime voci chiare della scienza moderna fu risposto da molti con scherni o con grida di spavento. Si disse che le sue ultime conseguenze sarebbero state deleterie per le più nobili idee, che l'uomo si sarebbe avvicinato alla bestia. Alcuni presagivano e anticipavano già con ironia queste conseguenze della *comoda* teoria darwiniana come conducenti al più gretto egoismo e negatrici di ogni ideale.

Ora, noi possiamo rispondere vittoriosamente, quasi gloriosamente. Ecco le nostre ultime conseguenze! Nonchè abbassare all'egoismo la mira della nostra vita, esse la elevano al di sopra dell'altruismo com'è comunemente concepito, arrivando ad un altruismo d'un carattere ben più elevato e comprensivo. Nonchè negare ogni ideale, innalzano il nostro sguardo a un ideale che è il massimo di tutti, all'Ideale per eccellenza. E questo ideale assorge rispetto alla nostra vita al significato intiero ed augusto di una Religione, a cui molti di noi, sprezzando quasi ogni altro interesse umano, dedicheranno con gioia tutta la vita.

Sì, una religione l'abbiamo! — la sublime religione sognata ed auspicata nelle ore del dubbio, — e non composta di vuoti idealismi sentimentali, ma forte e sana e sicura. E sicuramente *vera!* E scientifica! Ed eterna, — che può svolgersi e migliorarsi nell'avvenire, senza mai perdere la sua meta fissa.

In alto i cuori. — Il nostro intento è grande e magnifico. Una bellezza immortale ci deve splendere davanti, irraggiando il nostro cammino. Il nostro cammino è oramai quello stesso della Natura. Ed è la Natura stessa che nella nostra mente diventa cosciente, diventa conscia del proprio scopo, e lo ama. In noi la tendenza eterna della Natura acquista finalmente un carattere teleologico, in noi la Natura diventa Dio!

Alla evoluzione cosmica, alla organica, alla superorganica, succede l'evoluzione *acrorganica*, l'evoluzione cosciente ed attiva. È come una grande opera d'arte, superiore a tutto, un *al di là* sensibile e positivo, a cui noi tutti possiamo portare il nostro contributo. — Qualunque sia la risposta al problema

se la vita sia degna d'esser vissuta pel presente, una cosa è sicura: ch'essa è degna d'esser vissuta per l'avvenire. Non importa che il secolo sia affranto dalle difficoltà e dalle lotte. Tutto sarà superato, vinto e stravinto. È questa la legge della natura, ed è dunque anche la nostra. Noi vediamo ed amiamo già nell'avvenire una formazione sempre più splendida di esseri superiori, frutto delle nostre viscere e delle opere nostre, un'evoluzione sovrumana la cui grandezza e felicità non possiamo arrivare a prevedere nè a capire, uno slancio della natura che si afferma sempre più diventando Dio! Ed umili ed esaltati nel tempo stesso, lavoriamo all'Opera somma, apparecchiando ed affrettando il regno di Dio.

Torino, maggio 1889.

ALBERTO SORMANI.

SUL CRITERIO DELLA VERITÀ
secondo le varie scuole filosofiche

1. — Una delle più importanti questioni, che deve sciogliere la teorica della conoscenza, si è quella sulla natura e sul criterio della verità, perchè la cognizione tende a cogliere il vero, e per riuscire in ciò deve sapere quale è il valore e quale è il segno distintivo di questo. È ben naturale quindi che cotesto problema abbia affaticate le menti umane sino dai primordi della speculazione e che siano sorte diverse e disparate soluzioni. Mentre Parmenide si limita a dire che la verità consiste nella cognizione che l'essere è ed il non essere non è (1), Democrito dice che sono vere soltanto le cose che cadono sotto l'intuizione (2); Platone sostiene che il sapere ha la verità dall'idea somma del bene, e pone la verità nel giudizio (3), ed Aristotele afferma che il vero ed il falso non sono nelle cose, ma nel pensiero, ove vi è congiunzione e separazione (4). Gli Stoici pongono il criterio della verità nella comprensione della rappresentazione per parte della mente (5), gli Epicurei invece lo pongono nella sensazione (6), e gli Scettici vogliono mostrare l'impossibilità di ogni criterio della verità assoluta (7); Archita pone la ragione per criterio nelle cose soprasensibili e la percezione nelle sensibili (8); e Plotino dice che la sensazione non ha verità ma soltanto opinione, e che solo l'intelletto conduce alla verità (9).

---

(1) Procli, *Comm. in Plat. Tim.*, ii, 105, 6.

(2) Sexti Empirici, *Adv. Math.*, vii, 6.

(3) Platonis, *Respub.*, l. vii, cap. 14 — *Theatetus*, cap. 30.

(4) Aristotelis, *Metaphysica*, l. iv, cap. 6.

(5) Ciceronis, *Accademicae*, i, 11, 40-1 — Sexti, *Adv. Math.*, vii, 253, 255, 257.

(6) Ciceronis, *De Finibus*, i, 7, 22.

(7) Sexti, *Adv. Math.*, vii, 315-415.

(8) Placita, i, 3, 19 — Stobaci, *Eclogae*, i, 722, 784.

(9) Plotini, *Enneades*, iv, 5, 1; i, 3, 4; v, 5, 2.

Nella filosofia del medio-evo la predominanza della teologia fa porre in Dio propriamente la verità assoluta, e fa derivare da lui la relativa, cui noi possiamo giungere e che non è che un riflesso di quella. Così Agostino dice che la verità immutabile è Dio, secondo cui noi giudichiamo, e sostiene poi che la verità sta nell'interno dell'uomo e che ciò che lo spirito conosce fuori della percezione nella pura riflessione deve essere verità (1). Anselmo d'Aosta pone pure quale verità somma Dio, il quale è causa della verità dell'essere, e questo alla sua volta è causa della verità della cognizione (2). Egualmente Tommaso d'Aquino dice che la verità delle cose sta nella loro concordanza colle idee eterne, e che la verità dei nostri pensieri è la loro concordanza colle cose (3).

Una trattazione ampia e libera da ogni preconcetto si trova invece nella filosofia moderna, la quale non riesce però subito a staccarsi dai legami colla teologia. Così Cartesio dice che la sola intelligenza è capace di conoscere la verità, la quale è una conoscenza chiara e distinta; ma basa questo suo criterio sulla fede nella veracità divina, e dice che soltanto perchè Dio non c' inganna, la facoltà conoscitiva dataci da lui comprende un oggetto come vero, quando è conosciuto chiaramente e distintamente (4). Spinoza accetta il criterio del Cartesio, e sostiene che ogni idea che è in noi assoluta, adeguata e perfetta è vera, ed afferma che chi ha un'idea vera sa pure di averla e non può dubitare sulla verità del di lei oggetto (5), mentre Bacone dice che la verità si deve chiedere dal lume della natura e dell'esperienza (6). Una dottrina ben diversa è sostenuta dall'Hobbes, per il quale la verità non sta nelle cose ma nei nostri discorsi, e consiste nel retto ordine dei nomi, quando affermiamo qualche cosa (7). Questa opinione è accolta dal Locke, il quale pur dice che la verità spetta soltanto alle

---

(1) AUGUSTINI, *De vera religione,* 57, 73 — *De libero arbitrio,* II, 3, 9.

(2) ANSELMI, *Dialogus de veritate.*

(3) THOMAE, *Summa theologiae,* II, 37, 38.

(4) DESCARTES, *Regulae philosophandi,* reg. 12; *Meditationes,* VI; *Principia philosophiae,* p. I, § 30.

(5) SPINOZA, *Ethica,* p. II, Prop. 34, 43, trad. ted. Kirchmann, p. 80-81.

(6) BACONE, *Novum organum.* Lugduni Bat., 1650, § 56, pag. 48.

(7) HOBBES, *Leviathan de homine,* nell'*Opera philosophica.* Amstelodami, 1668, cap. IV, pag. 16.

proposizioni ed è l'unione e la separazione di segni, secondo che le cose da essi indicate concordano tra loro o no (1).

Contro questa teoria sorse il Leibniz, il quale sostenne che la verità sta nella relazione che vi è tra gli oggetti delle rappresentazioni, e consiste nella concordanza tra le idee che sono nel nostro spirito e le cose; e distinguendo poi le verità di ragione necessarie e quelle di fatto accidentali, e fece queste garantite e giudicate da quelle (2).

Il Kant invece cercò dimostrare come non si possa riuscire a dare un criterio della verità. Se questa, egli dice, consiste nella concordanza della cognizione col suo oggetto, si deve allora distinguere questo oggetto dagli altri, mentre un criterio generale della verità dovrebbe esser valido senza differenza di oggetti, ma per far ciò si dovrebbe astrarre da ogni contenuto della cognizione, il che è impossibile perchè appunto a questo spetta la verità. Perciò della materia della conoscenza non si può dare alcun criterio, e soltanto se ne può dare uno parziale ed insufficiente della forma; e questo consiste nella concordanza di una cognizione colle leggi generali e formali della mente e della ragione (3).

Questa riserva critica non fu accolta dalle scuole dogmatiche che sorsero dopo il Kant, ma fu sviluppata dal Neo-Criticismo inglese. Così l'Hegel dice che l'idea assoluta, essendo l'unione assoluta del concetto e dell'oggettività, è la verità (4); il Rosmini fa consistere il vero in una forma divina preesistente dell'essere, presente colla sua realtà all'intuito che riceve l'oggetto ideale (5), ed in ciò è seguito dall'ontologismo del Gioberti e del Mamiani, i quali convertono il vero nell'essere assoluto e lo fanno una entità trascendente. Lo Spencer invece sostiene che la verità è la conformità perfetta, in tutto il campo dell'esperienza nostra, tra le nostre rappresentazioni delle cose che chiamiamo ideali, e le nostre presentazioni che

(1) Locke, *Essay concerning human unterstanding.* Trad. ted. di Kirchmann, l. IV, cap. V, § 2, vol. II, pag. 190.

(2) Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Trad. Kirchmann, l. IV, cap. 2, pag. 392, 407, cap. 4, pag. 429, cap. 5, pag. 435-6.

(3) Kant, *Kritik der reinen Vernunft.* Ediz. Kirchmann, pag. 105-6.

(4) Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.* Edizione Kirchmann, p. I, § 213, pag. 189.

(5) Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee.* Napoli, 1843, vol. III, pag. 48.

chiamiamo reali (1). Egli cerca quindi soltanto un criterio relativo della verità fenomenica e dice che dobbiamo tener per veri quegli stati di coscienza, che sono necessari per noi, cioè quelli senza dei quali non possiamo far uso dell'intelligenza, e questi sono quelle proposizioni, la coesistenza dei cui termini ha una persistenza assoluta, la quale la possiamo constatare soltanto dalla nostra impotenza di concepirne la negazione (2). Questa dottrina è accolta dal Lewes, il quale dice che la verità è la conformità dei segni coi loro significati, è la equivalenza nel senso dei termini, e questa o è vista nell'intuizione delle relazioni od è sentita nella riduzione dell'inferenza alla sensazione. Verità ed errore spettano quindi alle proposizioni ed ai giudizi, e la verità di queste si prova coll'equivalenza dei loro termini, la quale è alla sua volta provata dalla riduzione dell'inferenza alla sensazione ed all'intuizione (3).

Una dottrina analoga è sostenuta in Francia dal Brochard, il qualche dice che verità ed errore non possono apparire che nei legami che poniamo noi tra le cose, e che la verità non può essere che la conformità del pensiero con sè stesso (4). In Germania l'Ueberweg distingue la verità reale assoluta dalla fenomenica, la prima è la concordanza del contenuto della cognizione colla realtà, la seconda la concordanza del contenuto mediato del pensiero colla percezione immediata interna ed esterna (5). Il Kirchmann si occupa invece del criterio della verità, e dice che questa può essere raggiunta soltanto colla connessione della percezione e del pensiero, giacchè vale per vero il percepito soltanto quando non sta in contraddizione nè con sè, nè con altre verità (6).

2. — Da questa esposizione storica vediamo come sieno state sostenute molte e disparate opinioni sulla questione della verità, la quale si scinde nei due problemi sulla natura e sul

---

(1) Spencer, *Premiers principes.* Paris, 1871, p. II, cap. II, § 40, pag. 146.

(2) Spencer, *Principles of psychology.* London, 1871-2, p. VII, cap. XI, § 426, vol. II, pag. 425.

(3) Lewes, *Problemes of life and mind.* London, 1875, series I, probl. II, vol. II, pag. 65-6, 70-2.

(4) Brochard, *De l'erreur.* Paris, 1879, pag. 73-4.

(5) Ueberweg, *System der Logik.* Bonn, 1874, pag. 4.

(6) Kirchmann, *Die Lehre vom Wissen.* Berlin, pag. 60.

criterio del vero. Del primo problema furono date difatti tre soluzioni principali: la teo-ontologica, la realistica e la fenomenica. La prima fu data da Platone, da S. Agostino, dalla Scolastica, dall'Hegel e dagli idealisti italiani del nostro secolo, i quali sostennero che l'ente sommo o Dio è la verità assoluta e l'esemplare della verità della nostra cognizione; la seconda dottrina fu data dal Leibniz, il quale disse che la verità è la concordanza dei nostri pensieri colle cose; e la terza fu sostenuta da Hobbes, Locke, Spencer e Lewes, pei quali la verità non sta nelle cose, ma nei nostri giudizi, e consiste nella conformità dei segni coi nostri fenomeni. Esaminiamo queste dottrine.

La prima si basa sul preconcetto metempirico di unificare l'essere assoluto ed il conoscere, e pone quindi il supposto essere sommo uno ed identico colla verità somma; con ciò però si dimentica che la verità non può spettare alle cose, ma alla nostra conoscenza di esse. Le cose non sono in sè nè vere nè false, sono semplicemente esistenti, e soltanto la conoscenza di esse, che è in noi, può essere vera o falsa, e perciò la verità non si può mai porre nell'ente sommo o in Dio. Non si può neppure tentare di migliorare questa dottrina col dire che, ammesso pure che la verità spetti alla conoscenza, quella si potrà attribuire a questa soltanto in quanto riflette e concorda coll'ente sommo. Per poter dire ciò, bisognerebbe che l'esistenza di questo ente fosse superiore ad ogni dubbio, e ci fosse data immediatamente sì da poter poi badare su essa ogni dimostrazione; ma l'esistenza di un organo per cogliere immediatamente l'assoluto è rimasta sempre una semplice affermazione dei teologi, tanto che essi stessi dovettero cercare di dimostrare mediatamente l'esistenza dell'assoluto. Queste dimostrazioni furono combattute da molti, i quali negarono loro ogni valore, e per di più sostennero che ente sommo e sostanza assoluta non sono altro che costruzioni soggettive della nostra mente, cui nulla può corrispondere fuori di noi, così che la dottrina ontologica rimase priva di valore. Indipendentemente da tutto ciò noi non potremo egualmente ammetterla, anche se le dimostrazioni teo-ontologiche fossero valide, perchè quel concetto di verità potrebbe applicarsi alla nostra conoscenza di Dio, mai a quella delle cose del nostro mondo, per le quali si dovrebbe trovare un concetto diverso. Si potrebbe, è vero, tentare di togliere questa difficoltà col mostrare come, derivando tutte le cose dall'ente assoluto, esse sono capaci di verità in quanto lo riflet-

tono ed hanno così la stessa verità; con ciò però non si farebbe che aggiungere difficoltà a difficoltà. Difatti come si può ammettere che le cose finite e relative possano riflettere l'ente infinito ed assoluto? Questi due termini sono del tutto opposti e non possono accordarsi tra loro; ed egualmente non vi può essere la concordanza affermata tra la nostra conoscenza limitata e relativa e l'ente sommo: per cui l'opinione teo-ontologica non può sostenersi e deve essere riconosciuta come erronea.

I difetti della prima opinione sono riconosciuti dalla dottrina realistica, la quale distingue l'essere dal conoscere e pone in questo la verità, che fa consistere nella concordanza tra le idee nostre e le cose come sono fuori di noi. Neppure questa tesi possiamo accettare, perchè attribuisce al conoscere una sfera più ampia di quella che realmente ha. Difatti, perchè la verità possa consistere nella concordanza tra il pensiero e le cose, è necessario che noi possiamo scorgerla, e per far ciò il nostro conoscere dovrebbe essere uno delle cose come sono in sè. Però in seguito al principio della relatività della conoscenza, questa non è che un nostro stato soggettivo di coscienza, e il di lei oggetto non è la cosa realmente esistente fuori di noi, ma soltanto la nostra rappresentazione di essa, cioè il fenomeno. Se noi siamo adunque chiusi nel campo dei fenomeni, e non possiamo dir nulla delle cose in sè, ci sarà impossibile di sostenere che la verità è la concordanza tra le nostre idee e le cose in sè, e dovremo quindi non accettare la dottrina del Leibniz.

Ciò fa la scuola fenomenica, la quale ripone pure la verità nella cognizione, ma la fa consistere nell'accordo di questa coi fenomeni e non colla cosa in sè, ed in ciò essa ha pienamente ragione, essendo quelli gli unici oggetti del nostro conoscere. Essa, seguendo le dottrine di Platone e di Aristotele, riconosce poi che la verità spetta soltanto al giudizio, ed anche in ciò ha ragione. E in vero alla sensazione non può spettare verità; chi ha una sensazione è certo di averla come una modificazione della sua coscienza, e sull'esistenza di essa, come tale, non vi può essere dubbio alcuno, qualunque sia l'origine o la natura di lei, si tratti cioè di una sensazione normale periferica o di un'anormale centrale. Della verità si può parlare soltanto, quando chi ha avuta una sensazione vuol giudicare dell'oggetto e dell'origine di essa, e l'attribuisce a qualche cosa di extra soggettivo. Questo giudizio può essere vero o falso, e quindi la verità spetterà soltanto ad esso, e consisterà nell'equivalenza

tra i due termini della proposizione, e nell'accordo quindi tra la conoscenza ed il di lei oggetto fenomenico.

3. — Il secondo problema sulla verità si è quello sul di lei criterio, ed anche di questo molte ed opposte soluzioni furono date dalle diverse scuole filosofiche. Le principali possono ridursi a cinque: 1) la scettica degli scettici greci e del Kant, i quali non ammettono possibile un criterio della verità assoluta e materiale; 2) l'empirica di Democrito, Epicuro e Bacone, i quali pongono il criterio nella sensazione; 3) la razionalista degli Stoici, di Plotino e di Spinoza, che lo pongono nell'intelletto; 4) la empirico-razionalista di Lewes, Kirchmann e Brochard, i quali ritengono doversi trovare il criterio nell'unione della sensazione e dell'intelletto; 5) quella di Cartesio e di Spencer, che ripongono il criterio in una data modalità della coscienza. Esaminiamo ora queste diverse opinioni, il che ci riescirà facile, se ci gioviamo dei risultati ottenuti nella soluzione del primo problema, giacchè, quando già sappiamo in che consiste la verità, riusciremo facilmente a trovare il criterio che distingue il vero dal falso.

Cominciamo dalla prima opinione. Se gli scettici ed il Kant oppugnano la possibilità di un criterio della verità, sono spinti a ciò dal desiderio di combattere l'opinione ontologica della verità, e non fanno altro che mostrare come in nessun modo nè colla sensazione, nè col pensiero si possa avere un criterio assoluto della verità valevole per le cose in sè. In ciò hanno perfettamente ragione; le loro critiche però non toccano punto la concezione fenomenica della verità. Se questa difatti consiste nella concordanza tra la conoscenza ed il di lei oggetto fenomenico, noi potremo bene, stando sempre chiusi nella sfera relativa del nostro sapere, trovare un criterio che ci mostri ove si trovi quell'accordo, giacchè così non pretendiamo punto di cogliere la verità assoluta delle cose in sè.

Da quanto abbiamo detto più sopra parlando della natura della verità, la seconda opinione, l'empirica cioè, ci risulta del tutto insostenibile. La verità, come abbiamo visto, spetta al giudizio e non alla sensazione; questa è uno stato puramente individuale, a cui dobbiamo prestar fede soltanto entro la sfera della coscienza soggettiva, e non fuori, come sarebbe il caso se su lei sola ci basassimo per dichiarare vera una relazione tra la nostra cognizione ed il fenomeno. Per porre questa, dobbiamo uscire dal soggetto senziente, esaminare la sensazione

come un fattore di cognizione sia per me che per gli altri, e vedere quando riesce a darci una conoscenza reale e quando una illusoria. Soltanto se facciamo ciò possiamo ottenere un criterio della verità, potendo noi allora giudicare quale valore abbia l'affermazione di un riferimento al contenuto, che è compresa nella sensazione, e questo giudizio non ci è dato dalla sensazione ma dall'intelletto.

Non possiamo neppure prendere la sensazione per percezione e porre questa quale criterio. Essa, difatti, è una sintesi associativa di sensazioni fatta per interpretare queste e darle valore oggettivo; nel far ciò però non si ha un riferimento necessario al fenomeno reale, perchè per la coscienza individuale la percezione reale non differisce in nulla dalla allucinazione; da chi la ha questa è presa per una percezione, sicchè, essendovi delle percezioni reali e delle illusorie, vi dovrà essere al di là di esse un criterio per distinguerle, e questo dovrà esser dato dalla mente la quale giudica sulle cause della percezione ed osserva se questa si trova in un solo individuo od è comune a tutti. Se l'interpretazione della sensazione è fatta secondo le associazioni normali comuni a tutti gl'individui, si ha la percezione reale e vera; invece se è fatta secondo associazioni speciali, che circostanze anormali hanno prodotto in un dato individuo, si ha la rappresentazione fantastica illusoria e falsa. La prima sola, potrà servire di criterio; però essa non è data come tale immediatamente dalla coscienza, ma soltanto mediatamente è giudicata tale dall'intelletto giudicante e comparante.

Da ciò si vede come noi non possiamo accettare la dottrina empirica, perchè la sola sensazione o percezione non basta a darci un criterio. D'onde non si deve però concludere che essa sia totalmente errata, ma si deve ammettere che contiene una parte di verità, non potendosi dare un criterio che escluda del tutto la sensazione. Questa difatti è il solo stato di coscienza che contiene una relazione alle cose esistenti fuori di noi; e quindi soltanto in essa si potrà trovare la prima traccia di quell'accordo tra la conoscenza e l'oggetto, in cui consiste il vero. Certo questa traccia non può bastare, ma senza di essa sarà impossibile riuscire alla verità, qualunque altro mezzo si voglia tentare, il che sarà confermato dall'esame dell'opinione razionalistica.

Come la dottrina empirica è erronea, perchè non dà che un lato solo della verità, per la stessa ragione è erronea la razionalistica, la quale riconosce l'importanza dell'intelletto per

ottenere il criterio, ma pretende di ottenerlo con quello solo, dimenticando la cooperazione necessaria della sensazione.

L'intelletto solo non può riuscire in quell'intento, perchè esso da solo non può darsi una conoscenza, non facendo altro che ordinare, disporre o combinare diversamente i dati conoscitivi acquisiti col mezzo del senso; esso di più non contiene alcun riferimento all'oggetto della cognizione, e quindi da solo non potrà mai servire a farci vedere se vi è o no accordo tra la conoscenza ed il di lei oggetto fenomenico.

L'intelletto solo non può guarentirci della verità propriamente detta, ma soltanto può darci la verità logica o formale, la quale consiste nella conformità della conoscenza mediata alle leggi costitutive del pensiero. Per avere un giudizio ed un ragionamento giusto bisogna che noi obbediamo a queste; ma facendo ciò non possiamo pretendere di avere raggiunta che la cosidetta verità formale, ma non la materiale o la verità propriamente detta. La prima non è che impropriamente chiamata verità; essa difatti sta chiusa nel solo lato soggettivo del conoscere ed indica che questo è fatto in armonia alle leggi del pensiero, ma non si occupa punto della relazione tra le cognizione ed il di lei oggetto, nel cui accordo soltanto sta, come abbiamo visto, la verità. L'intelletto quindi da solo potrà dirci soltanto che i nostri ragionamenti sono fatti in armonia alle leggi logiche; ma da questa loro esattezza e giustezza non potremo mai concludere alla verità delle loro conclusioni.

Se basandoci su ciò non possiamo accettare la dottrina razionalistica, non dobbiamo però respingerla del tutto, dovendo riconoscere anche in essa un lato della verità. Ciò noi abbiamo visto più sopra, allorchè abbiamo mostrato come la sensazione e la percezione da sole non riescano a darci un criterio, ma ci voglia il giudizio sopra di esse dato dall'intelletto, senza del quale non si può distinguere il vero dal falso nella sensazione.

4. — Se ambedue le dottrine, sì l'empirica che la razionalistica, sono erronee, ma contengono una parte della verità, per ottenere una dottrina esatta si dovrà unire insieme le due verità parziali, come hanno fatto i sostenitori della quarta opinione, che noi dovremo accettare basandoci su quanto abbiamo finora detto. La verità, difatti, può esser raggiunta soltanto colla connessione della percezione e dell'intelletto; la prima dà quel riferimento al fenomeno, senza del quale non si ha propriamente verità, ed il secondo giudicherà quella, vedrà se è uno stato indi-

viduale e anormale, oppure uno stato comune a tutti e normale, e porrà per criterio la sola percezione reale, quella cioè in cui l'interpretazione è fatta secondo le associazioni normali comuni ad ogni individuo sano. Ciò è confermato dal fatto che la verità non è qualche cosa che valga per noi come singoli individui, ma deve valere per tutti, sicchè, come ben dice il Brochard, noi la pensiamo, quando come individui, pensiamo ciò che dobbiamo pensare come uomini. Riuscendo poi spesso difficile e troppo lungo il determinare nei singoli casi se una percezione è normale e comune a tutti o no, dovremo ricorrere ad un criterio più facile e più pronto, e supporre che sieno comuni a tutti quelle percezioni che non contrastano con altre già provate vere. Codesto criterio non potrà che essere provvisorio, ma mai definitivo, come vorrebbe il Kirchmann, perchè la mancanza di contraddizione può ben essere un sintomo, ma non la prova della verità della percezione, la quale si avrà solo col riconoscerne la normalità e la comunanza in tutti gli individui. Questo sarà adunque il criterio della verità ottenuto coll'unione della sensazione e dell'intelletto, e ad esso si riduce anche il criterio posto dal Lewes per la conoscenza mediata espressa in proposizioni. Egli pone, difatti, come veri quei giudizi, in cui vi è equivalenza tra i due termini e tra questi e le cose significate, e dice che questa equivalenza viene provata colla riduzione del termine astratto e della inferenza alla percezione provata reale, per cui in questa soltanto si ha il criterio unico del vero.

Trovato così il criterio della verità, è impossibile che accogliamo le opinioni del Cartesio e dello Spencer, i quali lo ripongono in una data modalità della rappresentazione. Per il primo sta nella chiarezza e nella distinzione; ma queste sono pure determinazioni formali, le quali non hanno nulla da fare colla relazione al fenomeno implicata nella verità. Esse, difatti, non si applicano alle rappresentazioni in quanto queste provengono dall'azione degli oggetti, ma in quanto la nostra psiche le ha più o meno elaborate, e quindi si possono estendere alle rappresentazioni fantastiche ed alle creazioni della fantasia. Inoltre noi possiamo spesso credere di avere di una data cosa una rappresentazione chiara e distinta, mentre di fatto non l'abbiamo; e ciò perchè chiarezza e distinzione non sono termini assoluti ma relativi, e noi ci accorgiamo dalla comparazione con altre e dai contrasti coll'esperienza che non sono chiare e distinte quelle rappresentazioni, che noi reputavamo tali.

Perciò noi non potremo accettare come valido il criterio dato dal Cartesio, tanto più che per distinguere la cognizione vera dalla falsa ci vuole qualche cosa proveniente dalla materia e non dalla forma del conoscere.

Egualmente non possiamo accettare il criterio dell'inconcepibilità del contrario posto dallo Spencer. Questo non è realmente un criterio della verità, tale cioè che ci permetta di decidere se nella nostra cognizione vi è o no accordo col fenomeno; ma è il postulato universale della dimostrazione, la quale, essendo la prova di un'asserzione per mezzo di un'altra antecedente, andrebbe all'infinito, se non partisse da un dato primo accettato senza ulteriore dimostrazione. Per procedere nella dimostrazione è necessario di ammettere un postulato primo su cui riposi, e tale si è il criterio dello Spencer, il quale riguarda soltanto le leggi prime del pensiero e si applica alle conoscenze le più astratte e mediate, che cercano le spiegazioni razionali dei fenomeni. Anche come tale esso non è da solo sufficiente a provare la verità, perchè per avere questa ci è bisogno di ridurre l'astratto al concreto, l'inferenza alla percezione reale, e quindi anche per le conoscenze astratte vi è bisogno del criterio da noi accettato. Esso potrebbe servire soltanto da criterio negativo provvisorio, se venisse considerato come il prodotto dell'esperienza normale comune a tutti; e come tale, avrebbe applicazione soltanto quando fosse difficile servirsi del criterio positivo, ma non potrebbe mai sostituirsi a questo, al quale solo si deve ricorrere in ultima analisi. Di ciò è in parte conscio lo stesso Spencer, il quale pone l'inconcepibilità del contrario come il criterio non della verità, ma dell'estrema certezza, la quale differisce da quella, in quanto essa è la credenza di avere la verità. Questa credenza non si può però accettare ciecamente, ma deve venir provata e verificata coll'inferenza e colla riduzione alla percezione normale.

Da ciò possiamo concludere che, mentre la verità è la concordanza tra la conoscenza ed il di lei oggetto fenomenico, il criterio di essa è la percezione giudicata dall'intelletto come normale e comune a tutti gli uomini.

Arezzo, maggio 1889.

Prof. Giovanni Cesca.

Studi sulla storia della filosofia in Italia

L'EPICUREISMO ITALIANO

NEGLI ULTIMI SECOLI DEL MEDIO-EVO

Uno dei più mirabili e più noti episodî della *Divina Commedia* ci presenta l'incontro di Dante con Farinata degli Uberti e Cavalcante Cavalcanti nella città di Dite. Del secondo il poeta scrive «avergli detto il nome» « le sue parole e *'l modo della pena* »; del primo finge che a lui stesso dica di giacere ne' sepolcri ardenti « con più di mille » fra cui ricorda Federico II e il cardinale Ubaldini (1). La ragione di lor pena è menzionata poco prima; nella città di Dite sono gli « eresiarchi » e da quella parte « hanno lor cimitero » «con Epicuro tutti i suoi seguaci ». Di Guido, il figlio di messer Cavalcante, l'amico intimo dell'Alighieri, attesta il Boccaccio in una popolarissima sua novella che « alquanto tenea della opinione degli epicurii » (2), e se esagera in ogni modo una versione italiana di Benvenuto da Imola quando afferma che quegli « eretici epicurei » erano « plus de centomillia migliara », tanto più che tosto aggiunge che erano la maggior parte « huomini magnifici » (3), sta però il fatto che Giovanni Villani (4) e la cronaca pseudomalaspiniana (5) raccontano di tumulti suscitati da tale « setta » in Firenze, dove si sarebbe combattuto « per la fede con armata mano in più parti » fin dagli anni 1115-1117. Così per quasi due secoli troveremmo fiorite in Italia le dottrine dell'antico filosofo materialista, di colui che più di ogni

(1) DANTE, *Inferno*, c. 10.

(2) BOCCACCIO G., *Decamerone*, VI, 9.

(3) Cfr. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, p. 285, n. 2. Parigi, Levy, 1867.

(4) VILLANI, *Cronica*, IV, 30.

(5) Capo 70.

altro saggio greco ebbe una serena e veritiera concezione della natura, e accanto allo scolasticismo, al tempo stesso di San Tommaso d'Aquino, sarebbe stato nella gentile Firenze il regno della scienza e della giocondezza.

Ma donde sarebbe sorto l'epicureismo toscano dei secoli XII e XIII e come sarebbe cessato d'un tratto all'epoca di Dante, quando s'annunziava lieta l'alba del Rinascimento e tutta Italia salutava il ritorno alla vita e alla coltura antica? Strana apparizione quella in un'età, in cui neppure il concordato di Worms aveva ancora sospeso un istante la lotta iniziata dal monaco Ildebrando contro l'Impero, e più strana scomparsa allora appunto che i tempi volgevano a favore di quelle dottrine medesime! È un problema molto importante e che non fu mai posato, ch'io mi sappia, questo dell'epicureismo nel medio evo: si discusse intorno alla maggiore o minore credibilità dell'attestazione del Boccaccio intorno a Guido Cavalcanti, ma la grande autorità di Dante non lasciò neppure nascer dubbio che si potesse trattare d'un equivoco immenso. A me pare valga la pena di discutere tale problema, tanto più se v'ha qualche speranza di trarne una nuova e non trascurabile conchiusione.

I.

Esaminiamo anzitutto i tumulti del secolo XII. Il passo del Villani, da cui poco differisce quello della cronaca pseudomalaspiniana, è in questi precisi termini: « Negli anni di Cristo 1115 del mese di maggio, s'apprese il fuoco in borgo Santo Apostolo e fu sì grande e impetuoso, che buona parte della città arse con grande danno dei Fiorentini. E in quello anno medesimo morì la buona contessa Mattelda. E l'anno del 1117 appresso anche si prese il fuoco in Firenze, e bonamente ciò che non fu arso al primo fuoco, arse al secondo, onde i Fiorentini ebbero grande pestilenza, e non senza cagione e giudicio di Dio; imperciocchè la città era malamente corrotta di resia, intra l'altre della setta degli epicurei, per vizio di lussuria e di gola, e era sì gran parte, che intra' cittadini si combatteva per la fede con armata mano in più parti di Firenze, e durò questa maladizione in Firenze molto tempo infine alla venuta delle sante Religioni di Santo Francesco e Santo Domenico, le quali religioni per gli loro santi frati, commesso loro l'officio della

eretica pravità per lo papa, molto la stirparo in Firenze e in Milano ». Questo appaiamento di Firenze con Milano è una vera rivelazione. Intorno alla condizione interna di Milano noi abbiamo notizie minutissime da tre cronisti sincroni, Arnolfo, Landolfo il vecchio e Landolfo di San Paolo (1). Da questi cronisti appare lo stato delle sette religiose in Milano, dove non epicurei, ma paterini, stavano contro i cattolici, e questi paterini nel secolo XII, come si sa, erano gli antichi sostenitori di parte guelfa e pontificia, i più caldi fautori delle riforme gregoriane, che nel loro zelo, nel loro fanatismo, diciam meglio, non avevano voluto poi accettare alcun temperamento e venire ad accordo col partito ambrosiano, avvicinandosi invece ai *catari* o manichei, coi quali contribuì anche a confonderli la somiglianza del nome (2). Tanto è vero che lo stesso Giovanni Villani continua: « E *(stirparono l'eresia)* in più altre città di Toscana e di Lombardia al tempo del beato Pietro Martire, che da' paterini in Milano fu martirizzato, e poi per gli altri inquisitori ». In Firenze non erano « paterini », fazione e parola locali milanesi, ma erano imperialisti e pontificî, riformisti moderati e intransigenti e fors'anche catari, che turbavano la quiete della città e talvolta l'insanguinavano. Ma ad ogni modo è evidente che non si può parlare di « epicurei » come scuola filosofica: se il nome era veramente dato a quei tempi, e non è solo un'attribuzione arbitraria di cronisti posteriori a Dante, non può aver avuto altro valore che quello d'una designazione popolare fondata sul concetto volgare dell' « epicureo » e sul senso siffatto dato alla parola medesima da qualche padre della Chiesa (3). Così dall'antichità al Rinascimento per incontrar di nuovo degli epicurei propriamente detti bisogna già scendere almeno dal principio del secolo XII alla fine del XIII, al gruppo del canto X dell'*Inferno* dantesco.

(1) I due primi in PERTZ, *Monumenta Germ. hist. Script.*, t. VIII; il terzo t. XX.

(2) Delle lotte religiose in Milano nel secolo XI e sul principio del XII mi sono occupato nei miei scritti *Un libellista milanese del secolo XI*, in *Saggi critici di storia letteraria*, p. 23-35. Venezia, Merlo, 1888, e *Un santo demagogo*, in « *Gazzetta Letteraria* », anno VIII, n. 24, 1884.

(3) Così è certo che i Sadducei, nel popolo giudaico, non erano seguaci delle dottrine di Epicuro; pure, secondo il RENAN, *Vie de Jésus*, c. 13. e *Averroès*, p. 157, il *Talmud*, in un'epoca in cui già il nome di epicureo era venuto assumendo un significato dispregiativo ed ingiurioso, li chiama « epicurei » per l'appunto.

II.

Quali sono le dottrine che vengono attribuite a Farinata e a' suoi compagni di pena? « Che l'anima col corpo morta fanno », dice in genere di tutti l'Alighieri (1), e Benvenuto da Imola spiega per Cavalcante aver egli ritenuto che « *Unus est interitus hominum et iumentorum* » (l. cit.) e il Boccaccio (2) parimenti: « Seguì l'opinion d'Epicuro e non credette che l'anima dopo la morte del corpo vivesse », però aggiungendo già « e che il nostro sommo bene fosse ne' diletti carnali ». Del cardinal Ottaviano degli Ubaldini scrive l'Imolese: « *Fuit tamen epicureus ex gestis et verbis eius; nam cum semel petiisset a ghibelinis Tusciae certam pecuniae quantitatem pro uno facto et non obtinuisset, prorupit indignanter et irate in hanc vocem: si anima est, ego perdidi ipsam millies pro ghibelinis* » (3), e il Boccaccio (4), dette press'a poco le stesse cose, esplica meglio: « Nella qual parola fu compreso per molti lui non avere creduto che anima fosse, la qual dopo il corpo vivesse ». Nè si discostano l'Anomino Fiorentino ed il Lana. Fin qui dunque, tranne la frase aggiunta dal Boccaccio per Cavalcante, nulla abbiamo ne' commentatori di Dante che non possa provenire dalla *Comedia* stessa, perocchè questo fatto non vuol essere dimenticato, che spesso il Boccaccio, l'Imolese, il Lana e tutti gli altri dantisti antichi e moderni spiegano un passo del loro autore parafrasandolo e non arrecano punto di per sè una nuova testimonianza di ciò che egli afferma.

Riguardo a Federico, egli è bensì chiamato « epicureo », prima ancora di Dante, da documenti e cronisti sincroni, per esempio da Fra Salimbene (5), ma chi non vede che in frasi come la sua, « homo pestifer, et maledictus, schimaticus, haereticus et epicureus », l'ultimo appellativo non ha valore che d'insulto tradizionale? A darvi altra importanza bisognerebbe ritenere epicurei cent'altri d'ogni genere che è certo non co-

(1) x, 15.

(2) Boccaccio, *Il commento sopra la Comedia di D. A.*, t. iii, p. 19, Firenze, Moutier, 1832.

(3) In Bartoli, *St. lett. it.*, t. vi, parte ii, p. 38, Firenze, 1889.

(4) Boccaccio, *Comm.*, t. iii, p. 31-32.

(5) *Chronica*, p. 3.

nobbero menomamente le vere dottrine del filosofo greco. Piuttosto è a tener conto di ciò che il Boccaccio ed altri narrano dei suoi rapporti con un « astrologo » che gli avrebbe fatta certa nota predizione intorno alla sua morte, e di quanto quel commentatore dice di Epicuro stesso e di Farinata. Leggiamo testualmente i due passi: « Epicuro », dic'egli, « fu solennissimo filosofo, e molto morale e venerabile uomo a' tempi di Filippo di Macedonia: è il vero ch'egli ebbe alcune perverse e detestabili opinioni, perciocchè egli negò del tutto l'eternità dell'anima, e tenne che quella insieme col corpo morisse, come fanno quelle degli animali bruti; e così ancora più altri filosofi variamente e perversamente dell'anima stimarono: tenne ancora che somma beatitudine fosse nelle dilettazioni carnali, le quali soddisfacessero all'appetito sensibile, siccome agli occhi era sommo bene poter vedere quello che essi desideravano, e che loro piaceva di vedere; così agli orecchi d'udire, e alle mani di toccare, e al gusto di mangiare. Ed estimano molti che questo filosofo fosse ghiottissimo uomo; la quale estimazione non è vera, perciocchè nessuno altro fu più sobrio di lui; ma acciocchè egli sentisse quello diletto, nel quale poneva che era il sommo bene, sosteneva lungamente la fame, o vogliam piuttosto dire il desiderio del mangiare, il quale molto portato adoperava che non che il pane, ma le radici dell'erbe selvatiche maravigliosamente piacevano, e con desiderio si mangiavano: e così sostenuta lungamente la sete, non che i deboli vini, ma l'acqua, e ancora la non pura piaceva, appetitosamente si bevea; e similmente di ciascuna altra cosa avveniva; e perciò non fu ghiotto, come molti credono, nè fu per ciò la sua sobrietà laudevole, in quanto a laudevole fine non l'usava: adunque per queste opinioni, separate del tutto dalla verità, siccome eretico mostra l'autore lui in questo luogo esser dannato, e con lui tutti coloro i quali le sue opinioni seguitarono » (1). Come si vede, in questo passo non tutto è interamente disforme dal vero, sebbene questo non sia che in piccolissima parte. Vediamo ora Farinata: il Boccaccio, dettane la vita, continua: « E secondochè molti tennono, esso fu dell'opinione di Epicuro, cioè che l'anima morisse col corpo; e per questo tenne che la beatitudine degli uomini fosse tutta ne' diletti temporali: ma non seguì questa parte nella forma che fece Epicuro, cioè di

(1) BOCCACCIO, *Comm.*, t. III, p. 4-5.

digiunar lungamente per aver poi piacere di mangiare del pan secco, ma fu desideroso di buone e delicate vivande, e quelle eziandio senza aspettar la fame usò; e per questo peccato è dannato come eretico in questo luogo » (1). Farinata dunque, e quindi anche Cavalcante, per confession del Boccaccio, non seguono nella pratica della vita Epicuro, e possono per essa venir detti epicurei soltanto dalla moltitudine che crede, a torto, il filosofo greco un « ghiottone »: il loro vero epicureismo consiste nella lor credenza che « l'anima *muoia* col corpo ».

Ma in questa soltanto? E qui ci si fa innanzi la dibattuta questione di Guido Cavalcanti. Del suo epicureismo non fa parola Filippo Villani nel testo italiano della vita che di lui ci ha lasciato, sebbene accenni a' suoi studi filosofici; dice invece nel testo latino che sarebbe stato « *auctoritatis non contemnendae in phisicis, si opinioni patris Epicurum secuti parum modicum annuiset* » (2). Ma Filippo Villani può aver subito l'influsso dell'attestazione del Boccaccio, che rimane per ciò originariamente sola, e ancora non è nel commento alla *Comedia*, ma in una novella. Certo se le spiegazioni che il D'Ovidio e il Rajna (3), seguiti dal Comparetti (4), dal Del Lungo (5) e da altri, diedero del verso dantesco « Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno » (6), non fosse ora scossa profondamente (7), l'irreligiosità del figlio di messer Cavalcante sarebbe afforzata da un grave argomento: egli sarebbe stato « epicureo » almeno come suo padre. Tuttavia i dubbi sollevati dall'Arnone (8) dall'Ercole (9) dal Finzi (l. c.) e, ben prima

---

(1) Boccaccio, *Comm.*, t. III, p. 12.

(2) *Le vite d'uomini illustri fiorentini*, p. 56-57, Firenze, Coen, 1847.

(3) D'Ovidio, *Saggi critici*, p. 312 e segg., Napoli, D. Morano, 1879. La prima edizione dello scritto del D'Ovidio è però anteriore di parecchi anni.

(4) Comparetti D., *Virgilio nel medio evo*, t. I, pag. 276, Livorno, Vigo, 1872.

(5) Del Lungo I., *Dino Compagni e la sua cronica*, t. II. p. 505, Firenze, Successori Le Monnier, 1879.

(6) Dante, *Inferno*, X, 63.

(7) Finzi, *Saggi danteschi*, p. 60 e segg., Torino, Loescher, 1888.

(8) Arnone, *Guido Cavalcanti*, p. 20-21, estr. dalla « Rivista Europea », 1878. L'Arnone però accettò poi le conchiusioni del D'Ovidio nell'altro suo lavoro *Le rime di Guido Cavalcanti*, p. CXXX, Firenze, Sansoni, 1881.

(9) Ercole, *Guido Cavalcanti e le sue rime*, p. 75 e segg., Livorno, Vigo, 1885.

ancora, dal Mazzucchelli (1), trovano sempre valida oppugnazione nelle pagine del Bartoli (2), alle ragioni del quale si potrebbe forse aggiungere una nuova che ci mostrerebbe incredulo dell'immortalita dell'anima anche un altro congiunto di Guido, un terzo Cavalcanti, Nerone. A lui infatti è indirizzato appunto il sonetto di Guido « Novelle ti so dire, odi, Nerone » (3), che termina con questa terzina:

Ma ben è ver che ti largar lo pegno (4)
di che potresti l'anima salvare,
se fossi paziente del mercato.

Qualunque sia il fatto che qui si allude — l'Ercole confessa di non averne potuto trovar alcuna notizia — sta sempre che il poeta pensa che il parente suo non sarebbe « paziente » d'un « mercato » di che potrebbe « salvar l'anima », e mi pare ovvia la conseguenza. Al Boccaccio dunque e al Villani non si può negare ogni fede; ma il primo non si contenta di dire che « egli alquanto tenea della opinione degli Epicurei »; aggiunge anche: « Si dicea tra la gente volgare che queste sue speculazioni eran solo in cercare se trovar si potesse che Iddio non fosse ». Questa frase dà molto a pensare: speculava Guido realmente « se Dio non fosse? » Il Boccaccio non sembra crederlo: per lui quella era opinione soltanto della « gente volgare », e il figlio di messer Cavalcante era epicureo in quanto, come suo padre, credeva « che l'anima morisse col corpo ». Invero, una credenza non implica l'altra, e l'ateismo non è conseguenza necessaria della negazione dell'immortalità dell'anima (5).

---

(1) Note al Villani, p. 129 e segg., ed. cit. Egli rileva però che Filippo Bergomate, *Suppl. Chron.*, ad annum 1313 dice che Guido « teneva che l'anima col corpo morisse », e riporta un passo del Ziglioli, *Istoria de' poeti italiani*, ms. nel medesimo senso, ma riboccante, al solito, di inesattezze e d'invenzioni di sana pianta.

(2) Bartoli, *St. lett. it.*, t. iv, p. 163 e segg., Firenze, Sansoni, 1881.

(3) Sonetto xxxvi, ed. Ercole.

(4) I Buondelmonti.

(5) Il pellegrinaggio di San Giacomo che con nuovi argomenti si obbietta dall'Ercole, *l. c.*, contro l'incredulità di Guido, avvenne negli ultimi anni della vita di lui (Del Lungo, *Op. cit.*, t. ii, p. 88 e segg.) quando poteva egli aver modificato le sue prime idee, giusta quello che pensa l'Ercole stesso. Vedremo inoltre fra poco quale fosse la vera forma filosofica della dottrina intorno all'anima di questi cosiddetti « epicurei ».

III.

Ma così ristretta, la dottrina del gruppo fiorentino della seconda metà del Ducento è propria unicamente dell'epicureismo o comune ad altre filosofie? In un testo francese della *Vision de Saint Paul* pubblicato dall'Ozanam (1) si parla di certi peccatori che l'Angelo Michele addita a San Paolo come aventi rigettato in vita l'immortalità dell'anima e quindi negato ogni valore all'incarnazione del Verbo, e il Boccaccio stesso abbiam veduto confessare che « così ancora più altri filosofi variamente e perversamente dell'anima stimarono ». Di fatto Gazzali e i Motecallemîn arabi rimproveravano ai loro filosofi ellenizzanti la negazione della risurrezione e dell'immortalità dell'anima, e la conseguenza che l'uomo non può aspettarsi altra ricompensa che la perfezione che può raggiungere in questo mondo; e se Ibn-Roschd, il celebre Averroè, sembra in alcun luogo delle sue opere « aver un'opinione più ortodossa » e « tentare di conservare un simulacro d'immortalità », egli si smentisce « la pagina dopo », affermando « nettamente » che « l'anima non si divide secondo il numero degli individui, ma è una sola in Socrate ed in Platone, e l'intelletto non ha individualità, ma s'individualizza soltanto per mezzo della sensazione » (2). Ora, è a notare che l'averroismo e, in genere, l'arabismo, appare in Italia sul principio del secolo decimoterzo per le traduzioni di Michele Scoto e di Ermanno Tedesco, e l'uno e l'altro vivono appunto alla corte di Federico II e di Manfredi: di Federico II, presso cui era il cardinal Ubaldini, e di Manfredi, presso cui fu il gran Farinata, del quale è noto come la figlia sposasse Guido, il figliuolo di Cavalcante Cavalcanti (3). Non è naturale che la negazione assoluta dell'immortalità dell'anima, il far questa morta col corpo, sia la forma che diedero alle dottrine dell'arabismo uomini d'azione, che ne traevano argomento a cercar nella vita il godimento senza preoccupazioni dell'oltretomba?

(1) OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au* XIII *siècle*, Appendice, parte IV, v. 108 e segg., Parigi, Lecoffre, 1859, 4ª ediz. L'OZANAM crede veri epicurei anche gli eretici del 1115. Cfr. I, 3, p. 99.

(2) RENAN, *Averroès*, p. 154-155.

(3) L'arabismo di FEDERICO II è provato da documenti (RENAN, *Op. cit.*, p. 288 e segg.).

Perocchè non dobbiamo sopratutto dimenticarci di una cosa, che Federico II, Farinata, Cavalcanti e Nerone Cavalcanti sono uomini d'azione, non pensatori; Guido, certo, era più fine natura di poeta e di filosofo, ma non gli erano pur materia sufficiente a speculare nelle sue meditazioni solitarie quegli ardui problemi che dibattevano in Francia Sigeri e Guglielmo di Saint-Amour?

Senonchè resterebbe a spiegare quel nome di epicurei dato ai ghibellini italiani del secolo XIII, quel nome che, non giova dissimularlo, resta sempre una grave obbiezione contro le conchiusioni a cui saremmo giunti, sancito com'è dalla grande autorità dell'Alighieri. Qui ci si presentano due ipotesi, cioè che il nome fosse nella tradizione popolare e Dante non facesse che raccoglierlo da essa, oppure che il divin poeta l'applicasse egli pel primo. La prima ipotesi pare la più probabile. Vedemmo che « epicureo » era appellativo di sprezzo in quei secoli, testimonî fra Salimbene ed altri: il nome da lungo tempo aveva acquistato mala fama e serviva a designare i gaudenti più volgari, al che sembra accennare il Boccaccio stesso quando combatte l'opinione di « molti » intorno ad Epicuro. Nulla di più facile pertanto che averroisti, i quali vivessero lietamente, fossero dal popolo chiamati epicurei; ma checchè sia di ciò, tolta dalla tradizione o applicata da lui la designazione, a Dante doveva parere più conveniente usar dessa per Farinata e compagni che non l'altra, più vera, di averroisti. Noi sappiamo che l'Alighieri è seguace in filosofia di San Tommaso e delle sue dottrine (1), e l'Aquinate, pur combattendo in qualche parte Averroè, ne parla con grande considerazione e se ne mostra discepolo attingendo da lui la parte più notevole della sua filosofia, a cominciare dalla forma stessa degli scritti (2). Così Dante pone in Paradiso Sigeri (3), nelle dottrine del quale, pur accettando le recenti conchiusioni del Cipolla (4), rimane sempre innegabile un influsso dell'arabismo. Averroè quindi doveva almeno essere nel Limbo tra gli « spiriti magni », della cui vista « in sè

(1) Ozanam, *Op. cit.*, Preda, *L'idea civile e religiosa di Dante*, Milano, Dumolard, 1888.

(2) Renan, *Op. cit.*, p. 233 e segg.

(3) Dante, X, 133-138.

(4) Cipolla, *Sigieri nella Divina Commedia*, in « Giorn. Stor. lett. it. », t. VIII, p. 53-139.

stesso s'esaltava »; se invece di esser stato musulmano, avesse avuto battesimo, il posto suo sarebbe stato ben più alto. Ora, come mai il maestro nel Limbo e i discepoli nell'Inferno? Per quanto, date le credenze e la vita di Farinata, di Cavalcante, dell'Ubaldini, in un'epoca in cui, dopo San Tommaso, l'averroismo era divenuto ben più ardito e pericoloso all'ortodossia, potesse il fatto essere giustificato e approvato al cospetto de' dotti, una confusione ne' più, un'oscurità gravissima almeno poteva nascere facilmente: invece, sostituito il nome di epicurei a quello di averroisti o arabisti, ogni difficoltà scompariva. Del che si avrebbe nuova conferma nel luogo di pena assegnato a Michele Scoto: fu questi certo ben più miscredente di Averroè (1) e perciò degno di essere in una dell'arche della città di Dite, ma colà poteva destar ricordi inopportuni, epperò l'Alighieri profittava della sua qualità di astrologo per metterlo più in giù nell'Inferno con Guido Bonatto ed Asdente (2): il peccato maggiore racchiudeva in sè il minore, e nell'astrologia alla superbia e all'eresia era unita la frode.

Così sarebbe data risposta ad ogni obbiezione. Ma con tutto ciò conchiuderemmo noi negando assolutamente la possibilità che Farinata e gli altri fossero davvero epicurei? Qualche traccia di materialismo, se non precisamente di epicureismo,

---

(1) Renan, *Op. cit.*, p. 210.

(2) Dante, *Inferno*, xx, 112-115. Pure il Landino, commentatore di Dante, credeva anch'egli all'influsso degli astri sulle religioni, e diceva che per la congiunzione di Giove con Saturno doveva cominciare una grande riforma religiosa il 25 novembre 1484 (Landino, *Comm. alla Divina Commedia*, citato dal Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, t. i, p. 61, Firenze, Successori Le Monnier, 1877). Il Perrens, *Histoire de Florence depuis la domination des Medicis jusqu'à la chûte de la république*, t. i, p. 258, n. 1, Parigi, Quantin, 1888, osserva che nel novembre del 1483 o 1484 nacque appunto Lutero. Anche Pietro Pomponazzi conservava al riguardo le credenze paterne e scriveva nel *De incarnatione*, l. xii, p. 293: « Huiusmodi legislatores, qui Dei filii merite nuncupari possunt, procreantur ab ipsis corporibus celestibus ». Altri esempi della credenza nell'influsso dei pianeti sulle religioni vedi nel mio lavoro: *L'astrologia nel Quattrocento in rapporto colla civiltà*, in questa « *Rivista di filosofia scientifica* », anno viii, t. viii, giugno-luglio 1889, a proposito del quale piacemi annunziare che intorno a Pietro Bono Avogario, del quale io discorsi brevemente in esso, darà presto nuove notizie il prof. Gustavo Uzielli, aggiungendo parecchio a ciò che sapevasi di lui dal Mazzucchelli, *Scrittori d'Italia*, t. ii, parte iii, p. 2412-13.

si trova pure nel medio evo all'infuori degli Arabi, e il Trezza anzi vuol vedere epicureismo nella dottrina medesima di questi. Egli scrive infatti: « Un sentimento della natura continuò pure in quella tetraggine medievale, e l'epicureismo, come protesta della ragione oltraggiata dai gioghi, si disfogava nelle ebbre canzoni goliardiche, nelle buffonerie della satira e nell'incredulità de' pensatori averroisti » (1). Come sempre, il Trezza è incisivo e brillante nel suo stile, ma qui mi pare ch'egli estenda un po' troppo il significato di « epicureismo ». Dire « epicurei » i canti goliardici è molte volte dare a questa parola il senso dispregiativo di gaudente volgare; avvicinare l'epicureismo all'averroismo è andar contro ciò che, secondo il Renan (2), scrive Averroè medesimo nell' ultimo capitolo della sua *Distruzione della distruzione*: « l'epicureo che mira a distruggere insieme religione e virtù merita la morte ». Se Avicenna, Maimonide e qualche altro furono più arditi, l'arabismo in genere non seppe sciogliersi dallo pseudodualismo della materia e dello spirito; non solo ammise Dio, ma creò tra lui e l'Universo un intermediario, sorta di λογος (logos) filoniano, e accolse una specie di panteismo mistico. Maimonide stesso combattè l'atomismo e la negazione della finalità, e soltanto la setta dei *Somaniti*, che non esercitò alcun influsso sull'arabismo occidentale, rigettò ogni conoscenza non acquistata per mezzo della sensazione e fece di questa la base di tutta la propria filosofia. Nondimeno in ciò che dice il Trezza c'è qualcosa di vero. Nei canti goliardici c'è pure un sentimento vivo della natura, e se questo, come il concetto sano del godimento e l'incredulità del sopranaturale, non è proprio del solo epicureismo, ne è tuttavia una delle più notevoli caratteristiche, e varî passi dei *Carmina burana* meritano veramente di essere rilevati da questo punto di vista. Più ancora, nel secolo XII, Guglielmo di Conches nega che si debba intendere alla lettera la creazione com'è narrata nella *Genesi* e sostiene la generazione spontanea degli animali (3), e qualche altro dato si potrebbe raccogliere ancora. Materiale per la co-

(1) Trezza G., *Epicuro e l'epicureismo*, p. 174, Milano, Hoepli, 1883, citando il Renan, *Averroès*, p. 280 e segg., disgraziatamente il punto più debole dello stupendo lavoro dello scrittore francese.

(2) Renan, *Op. cit.*, p. 169. Sopra Maimonide e i *Somaniti*, cfr. *ibid.*, p. 117, 95, 178 e 102

(3) *Philosophia mundi*, p. 148 (In Bartoli, *St. lett. it.*, t. I, p. 254).

noscenza dell'epicureismo v'era a sufficienza, possedendosi le epistole di Seneca a Lucilio e il *De finibus* e il *De natura Deorum* di Cicerone: tranne Lucrezio, ritrovato solo nel 1417 da Poggio Bracciolini (1), sono ancora quelli i principali documenti latini che ci rimangano intorno alle dottrine del filosofo ateniese (2), e costituiscono, più di Lucrezio stesso, la base del *De voluptate* di Lorenzo Valla sul principio del Rinascimento. Ma, con tutto ciò, a me pare che per ritrovare l'epicureismo come vera e propria dottrina bisogna uscire affatto dal medio-evo e venire appunto ai tempi nuovi del Rinascimento in genere, a Lorenzo Valla in particolare.

A questo insigne filosofo dedicherò pertanto un prossimo articolo.

Bra (Piemonte), settembre 1889.

Prof. FERDINANDO GABOTTO.

---

(1) VOIGT, *Il risorgimento dell'antichità classica,* trad. Valbusa, t. I, p. 242, Firenze, Sansoni, 1888.

(2) Fra i greci, che certo non erano a portata del medio-evo occidentale, meritano ricordo alcuni passi di MARC'AURELIO, qualche trattato di PLUTARCO, e sopratutto il libro decimo di DIOGENE LAERZIO. I frammenti ercolanesi di EPICURO stesso e di FILODEMO sono, com'è noto, di recentissima scoperta nè ancora interamente illustrati.

QUESTIONI DEL GIORNO

IL "MUSEO PSICOLOGICO" DI FIRENZE

Paolo Mantegazza ha della scienza, che insegna con tanto brio nell'Istituto Superiore di Firenze, un concetto assai largo. Nel programma dei suoi corsi e nella cerchia dei suoi scritti scientifici e popolari, l'Antropologia abbraccia veramente tutta la scienza dell'uomo. Mentre la scuola francese, che trae ancora le sue inspirazioni dall'opera geniale di Paolo Broca, è quasi esclusivamente morfologica, mentre la tedesca più di tutto si espande nel dominio dell'anatomia comparata e della preistoria, e la inglese, per le condizioni stesse del grande impero britannico, coltiva con predilezione la psicologia e la etnografia, nella scuola di Firenze, per contrario, tutte queste tendenze si assommano e contemperano in una direzione, per così dire, eclettica, che risponde con più giustezza, secondo il nostro avviso, alla natura ed agli intenti della nuova scienza. L'antropologia non deve considerare, infatti, l'uomo soltanto sotto l'aspetto fisico, nè restringersi allo studio della morfologia degli individui e delle razze; ma di pien diritto entrano nelle sue attribuzioni anche le ricerche sui caratteri psichici, dai quali anzi viene soprattutto determinato il posto che l'uomo occupa nella serie dei viventi. Prendendo le mosse da questi concetti, il Mantegazza ha chiesto ed ottenuto ora è poco che allo splendido Museo di Antropologia ed Etnografia annesso alla sua cattedra, il Ministro della Pubblica Istruzione on. Paolo Boselli aggiungesse una nuova ed importante sezione, i cui intenti sarebbero, a suo avviso, manifestati dalla denominazione di *Museo psicologico.*

Nella relazione al Re, che precede il decreto 19 maggio 1889, dopo aver ricordato opportunamente i progressi compiuti dalla psicologia positiva e sperimentale nell'ultimo quarto di secolo, e dopo avere affermato che la sociologia, la filosofia, la pedagogia, il diritto criminale, e persino la politica dovranno attingere a questa nuova psicologia « ispirazioni, metodi e consigli per migliorare e governare gli uomini », l'on. Ministro così spiega le ragioni e gli intenti dell'istituzione:

« Il *Museo psicologico* dovrebbe raccogliere tutti i documenti che illustrano le passioni umane, all'infuori dell'elemento etnico. Mentre abbiamo in un Museo di etnografia davanti ai nostri occhi le manifestazioni del pensiero, dell'arte, delle industrie di tutti i popoli, noi dovremmo trovare nel nuovo Museo i documenti che illustrano le variazioni individuali dei diversi atteggiamenti psichici. Già lo disse Carlo Cattaneo, che, oltre la psicologia *dell'uomo*, dobbiamo avere una psicologia *degli uomini:* ed è appunto a coadiuvare questa che vorremmo avere un Museo psicologico.

« Questo nuovo Museo deve riunire una infinità di oggetti che oggi sono sparsi qua e là o in collezioni pubbliche o in collezioni private, più a solletico della nostra curiosità che a studio serio e profondo dei fatti umani. Fin d'ora si può intendere quali oggetti debbono essere raccolti nel Museo *psicologico*, dove ogni speciale dipartimento dovrebbe illustrare un sentimento umano o un particolare atteggiamento del pensiero. Gli amuleti, i voti d'amore, gli strumenti per difendere il pudore delle donne, quelli per violare l'altrui poprietà; le insegne della vanità, e tutti gli ordigni per deformare o migliorare il corpo umano; gli autografi, che devono illustrare i caratteri speciali dell'età, del sesso, del delitto, del genio; tutto ciò insomma che può illustrare i diversi gusti degli individui, i loro vizii, le loro superstizioni, i loro eroismi ».

Noi siamo lieti della determinazione presa dall'on. Ministro: il nuovo Museo completerà degnamente la più ricca raccolta antropologica ed etnografica di cui si onori l'Italia. Certo, la scelta degli oggetti che, come dice la relazione ministeriale, illustrino la psicologia » degli uomini », sarà difficile, perchè quale manifestazione della natura e dell'attività umana non ha in sè predominante sempre il lato psichico? La difficoltà cresce quando si pensi che da ciascun oggetto o documento del Museo dovrà escludersi « l'elemento etnico », poichè è evidente che ogni Museo etnografico, ogni raccolta di prodotti artistici antichi o moderni, persino ogni collezione comparativa di oggetti d'uso comune, è al tempo stesso anche un vero Museo psicologico. Ma la nuova istituzione avrà per iscopo di illustrare la « variabilità individuale » sotto il riguardo psicologico, e in tale direzione porterà, lo speriamo, un valido sussidio a molti rami giovani di scienza, che fino ad ora mancano in Italia d'una raccolta illustrativa di documenti, ad esempio la psicologia patologica, quella che noi chiameremmo volentieri teratologia psichica, l'antropologia criminale, la mitografia comparata delle nostre popolazioni, o meglio *folklore*, e simili.

Il secondo articolo del decreto ministeriale ha, secondo noi, una importanza forse maggiore del primo, giacchè accanto al futuro Museo determina l'istituzione d'un insegnamento nuovo affatto per l'Italia, cioè della *Psicologia sperimentale.* Vero è che per ora questo insegnamento viene limitato a poche lezioni libere, colle quali il professore d'antropologia di Firenze dovrà illustrare gli oggetti del Museo psicologico a lui affidato. Ma il primo passo è fatto, e noi siamo certi che presto si riconoscerà il vantaggio di cangiare quel corso rudimentario in un vero insegnamento, imitando l'esempio della Francia che negli ultimi anni ha visto fondare la cattedra di psicologia assegnata al T. Ribot, e il recentissimo Laboratorio di psicologia fisiologica posto sotto la direzione di E. Beaunis. La psicologia, per l'insieme dei suoi metodi e delle sue dottrine, è già tale scienza che può e deve oramai svolgersi, essere insegnata ed appresa indipendentemente a tutte le altre.

E. M.

RIVISTA ANALITICA

Die Entstehung der Arten durch räumliche Sonderung — Gesammelte Aufsätze von MORIZ WAGNER, herausgegeben von Dr. med. *M. Wagner*. — Basel, Benno Schwabe, 1889, un vol. in-8° gr. di p. VIII-668.

Maurizio Wagner (nato nel 1813 a Beyreuth, e morto nel 1887) è da annoverarsi fra i viaggiatori e naturalisti più esimii che abbiano onorata negli ultimi tempi la scienza germanica. Celebri, per i resultati scientifici, sono i viaggi nell'Africa del nord, nel Caucaso, nell'Armenia, nella Persia, nell'America settentrionale e centrale, nelle contrade tropicali dell'Equador, che egli compì e illustrò per quasi trenta anni. Negli ultimi tempi della sua laboriosa esistenza, il Wagner si occupò profondamente della dottrina darwiniana, e le arrecò il valido contributo della sua ricchissima esperienza in scienze naturali, e soprattutto in geografia botanica e zoologica. Parve anzi a lui che la teoria della « selezione naturale » restasse inefficace a spiegare l'origine delle forme organiche, e concepì la sua importante teoria dell' « isolamento » o « segregazione », la quale venne soltanto più tardi apprezzata dai darwinisti come si meritava, e diffusa in Francia dal Lanessan, in Inghilterra dal Dixon. La teoria di Maurizio Wagner si può riassumere in poche parole (1).

Quando l'allevatore o il coltivatore desidera riprodurre e mantenere una data varietà di animale o di pianta, egli comincia attentamente coll'isolare o segregare gli individui che la presentano, e poscia li incrocia esclusivamente fra loro e li sottopone a date circostanze esterne. La segregazione o isolamento è, dunque, una condizione *sine qua non* della selezione artificiale; lo stesso avviene, secondo M. Wagner, in natura. Una nuova specie si forma con un processo di segregazione o di isolamento naturale, ogni qualvolta dalla sua madre patria emigri in altre regioni un gruppo di individui i quali offrano fra loro certe particolari affinità morfologiche e fisiologiche. Isolato dalla specie-madre, posto in condizioni diverse di vita, mantenendosi esclusivamente per mezzo di unioni che sempre più accentuano quelle date particolarità, il gruppo diverge a poco a poco dalla struttura primitiva e nel volgere di alcune generazioni costituisce una « varietà per segregazione ».

Nella teoria di M. Wagner la migrazione degli animali e la disseminazione delle piante hanno naturalmente un'importanza di primo ordine. L'hanno pure principalissima le condizioni di esistenza, l'azione del nuovo clima, del nuovo alimento, dei nuovi bisogni, la natura del suolo, ecc. Per impedire poi

(1) Ecco il titolo delle memorie in cui Moriz Wagner ha sviluppato le sue idee: *Die Darwin'sche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen*, Leipzig, Duncker e Humblot, 1868. — *Ueber den Einfluss der geographischen Isolirung und Kolonienbildung auf die morphologischen Veränderungen der Organismen*, München, F. Straub, 1870. — *Der Naturprozess der Artbildung*, nell' « Ausland », 1875. — *Ueber die Enstehung der Arten durch Absonderung*, nel « Kosmos », 1883. — *Darwinistische Streitfragen*, in « Kosmos », *1882-84*. — *Die Kulturzüchtung des Menschen gegenüber der Naturzüchtung im Thierreich*, in « Kosmos », 1886.

La teoria delle migrazioni e della segregazione secondo i concetti di M. Wagner si troverà applicata all'origine dell'Uomo e delle razze Umane nelle mie *Lezioni su l'Uomo secondo la teoria dell'Evoluzione*, 1888-90, passim.

il ritorno del gruppo migrato e segregato verso la sede antica, bisogna fare intervenire le barriere naturali, cioè i mari monti e fiumi, i cangiamenti geologici, le perturbazioni atmosferiche, insomma tutte le cause fisiche o materiali che possono impedire il rimescolamento degli individui segregati, e graduatamente modificati nella nuova sede, con quelli aventi ancora i caratteri ed occupanti la sede della specie-madre.

Maurizio Wagner supponeva che questa sua teoria, non solo fosse nuova e originale di fronte a quella del Darwin, ma soddisfacesse anche meglio a tutte le obbiezioni e difficoltà rivolte alla selezione naturale. Egli riunì un gran numero di fatti favorevoli alla sua idea, ebbe il vanto di illuminare molti punti oscuri della geografia degli animali e vegetali, e in realtà dimostrò anche l'origine di numerose specie e varietà. Ma vi era in questo giudizio dell'eminente biologo una grave esagerazione. Prima di tutto C. Darwin fino dalla prima edizione dell'*Origine delle specie* ha parlato delle emigrazioni e della distribuzione geografica degli esseri; in secondo luogo, non è esatta l'accusa mossagli dai Lamarkisti e Wagneristi (ad esempio dal De Lanessan) di avere trascurata l'azione dell'ambiente. In sostanza, la segregazione di M. Wagner è un buon sussidio della selezione naturale e della formazione spontanea di nuove specie: ma non è *una teoria*, bensì *una parte* o *un capitolo* della teoria trasformistica. Pretendere di più sarebbe un' esagerarne oltre misura il valore, e dare al Wagner nella storia del trasformismo un posto sproporzionato ai suoi meriti.

Tuttavia, il merito di M. Wagner fu e deve riconoscersi grande, e ben fece il suo omonimo Dr. Med. M. Wagner nel riunire in un volume tutti i saggi e gli articoli in cui l'autore della teoria della segregazione la espose e la difese contro i critici. Il volume, che può considerarsi come un omaggio postumo doveroso alla memoria dell'insigne naturalista, contiene dapprima un'eccellente biografia scritta dal Dr. Carlo von Scherzer (p. 9-32). Seguono poi gli accennati scritti del Wagner divisi in tre periodi (1868-70 — 1870-75 — 1875-87), e ciascuna serie è preceduta da un cenno storico del compilatore.

Alla fine questi ha inserito un lungo e importante studio critico-storico dove la posizione del Wagner nella storia dell'evoluzionismo biologico è rettamente esaminata, e dove si trova anche un buon riassunto della dottrina (pag. 540-667), con alcuni cenni dei fatti recentemente acquisiti dalla scienza. Ecco gli argomenti che il Dr. M. Wagner, editore del volume, tratta in questo suo saggio: 1° *Ontogenia e filogenia* (studio della nota legge di Haeckel, e suoi rapporti colla teoria della migrazione); 2° *L'isolamento delle specie pelagiche nello spazio* (nel quale si vale particolarmente della recente stupenda opera del Marshall: *Die Tiefsee und ihr Leben*, Leipzig, 1888); 3° *L'isolamento degli organismi di acqua dolce nello spazio e nel tempo* (analisi della ben nota filogenìa delle *Planorbis* secondo le idee dell'Hilgendorf); 4° *L'isolamento delle piante nello spazio* (nuovi fatti scoperti dalla geografia botanica); 5° *Il dimorfismo sessuale* (nulla di nuovo, che già non avesse detto anche il Darwin).

Per l'importanza della teoria della segregazione e per le numerose aggiunte fatte dall'omonimo compilatore e amico del Wagner, questo magnifico volume si raccomanda a tutti coloro che si occupano delle teorie evoluzionistiche.

E. Morselli.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

MARTELLO TULLIO — LA GENESI DELLA VITA E L'AGNOSTICISMO. — Roma-Bologna, 1889.

In questa conferenza tenuta all'Ateneo di Venezia il Martello cerca dimostrare che la scienza non è ancora riuscita a spiegare la natura e l'origine della vita, ma deve riconoscere un *hiatus* tra il mondo inorganico e l'organico. Da ciò egli trae partito, non solo per combattere le teorie monistiche del Haeckel e la dottrina evoluzionista dello Spencer, ma anche per asserire che il vitalismo, il deismo e lo spiritualismo non sono scossi dai risultati della scienza sperimentale (pag. 15) e che l'agnosticismo rinvigorisce l'idea della *causa causarum* (pag. 33) e deve in ultimo rifugiarsi nella religione (pag. 35), tanto più che la scienza, se non può scoprire nella realtà la verità assoluta, può riconoscerla implicitamente nella legge, nell'ordine e nell'armonia, che sono l'effetto sensibile della *causa causarum* (pag. 39).

Che la scienza non sia riuscita a spiegare nè la natura nè l'origine della vita, che non possa neppur riuscire a ciò in causa della relatività e della limitazione della conoscenza (agnosticismo), è un fatto, ed ha ben ragione il Martello di combattere le costruzioni fantastiche e metempiriche del Monismo haeckeliano; ma da ciò non si possono però trarre le conclusioni cui arriva l'economista bolognese. Questi, volendo entrare in campo non suo, ha dimenticato che scopo della scienza naturale si è di fissare puramente il determinismo dei fenomeni astenendosi da ogni ricerca sul primo principio delle cose, e che quindi, se i risultati delle scienze non scuotono il vitalismo lo spiritualismo ed il deismo, ciò si è soltanto perchè queste sono *ipotesi* poste fuori del campo scientifico. Se poi la scienza scorge nei fenomeni delle leggi, cioè delle relazioni costanti ed uniformi, ciò non ha nulla da fare colla *causa causarum*, la quale è una pura ipotesi priva di qualunque relazione colle leggi fisiche. Con tutte queste ipotesi ha da fare invece la filosofia critica o l'agnosticismo, ma non per dare loro forza, bensì per mostrare la loro arbitrarietà ed insostenibilità. Ammesso difatti che la nostra conoscenza è limitata all'esperienza e relativa alla nostra coscienza, non è possibile di andare a cercare nella materia, nè nello spirito, nè nella forza, nè in Dio, la origine prima e la sostanza delle cose, le quali sono a noi inaccessibili. La critica della conoscenza non si limita a mostrare che queste ipotesi metempiriche non servono a nulla: essa prova anche che sono pure concezioni simboliche illusorie e che realmente non dicono nulla. Tale è pure la *causa causarum* del Martello, la quale è qualche cosa d'incomprensibile e d'assurdo, perchè se noi siamo spinti a ricercare una causa delle cause fisiche, dovremo cercare all'infinito le cause di questa causa, e quindi non ne sapremo mai nulla,

a meno che non ci accontentiamo di dirla *causa sui*. Con ciò però il mistero, lungi dallo sparire, cresce, perchè come una cosa possa esser causa di sè stessa, è alla nostra mente impossibile di comprendere.

Se il prof. Tullio Martello avesse studiato a fondo l'agnosticismo, avrebbe scorto tutto ciò che qui abbiam detto; si sarebbe anche astenuto di combattere tanto l'evoluzionismo dello Spencer, il quale non è teoria metempirica che pretenda di spiegare l'essenza e l'origine prima delle cose, ma è una costruzione sintetica fatta per spiegare e coordinare la nostra esperienza, cioè i fenomeni noti. Se avesse poi studiato meglio lo Spencer, si sarebbe accorto il Martello che in molta parte il fondo delle sue idee corrisponde colla dottrina spenceriana dell'Inconoscibile, nella quale la connessione tra scienza e religione è mostrata con ben maggior chiarezza e con migliori argomenti, ma non con risultati migliori dei suoi (1). Egli avrebbe potuto farsi forte dell'autorità dello Spencer e seguire la lucida e forte argomentazione di questo; non avrebbe potuto però egualmente provare il suo asserto, poichè la dottrina dell'Inconoscibile fu dimostrata non solo insostenibile, ma contraria agli stessi risultati della filosofia critica accettati dal filosofo inglese.

Il prof. Martello è valente economista; perchè abbandona il suo campo per divagare in uno, ove non può metter sicuro il piede per mancanza delle necessarie cognizioni? È forse la filosofia una *res nullius*, una cosa di cui tutti possano parlare senza conoscerla? Se le questioni filosofiche si potessero sciogliere tanto facilmente da chi non l'ha mai studiata, a quest'ora, in cui tutti pretendono a filosofi, non vi sarebbero più questioni insolute; ad ogni modo, le incursioni che molti si arbitrano di fare nel campo della filosofia ci obbligano a ricordar loro il proverbio latino: *Ne sutor ultra crepidam.*

[GIOVANNI CESCA.]

MARCHESINI GIOVANNI. — IL PROBLEMA DELLA VITA — Noventa Vicentina, Tip. Montegiorgio, 1889, op. di pag. 100.

Il « *Problema della vita* » tratta in una *Sintesi generale* (Parte I) la natura della vita e dei fatti psichici, e in una *Sintesi speciale* (Parte II) il carattere e il genere di funzione del sentimento, dell'istinto (ch'è il sentimento nella sua primitiva estrinsecazione), della sensazione, del pensiero (di cui si riafferma la piena naturalità), dell'appercezione e della coscienza (la cui origine è riposta nella sensibilità), della volontà, della memoria, dell'intelligenza (ch'è il risultato delle varie modificazioni psico-fisiche, ed attitudine al concentramento di rappresentazioni rappresentato dal *concetto*), e studia infine sommariamente due aspetti della vita psichica, il sentimento religioso e la prostituzione. Vi si sostiene l'universalità relativa dell'istinto della vita, l'identità pure relativa dell'appercezione e della coscienza, si fissa il limite che separa i legami associativi dai legami appercettivi delle rappresentazioni, e vi si svolgono altre questioni speciali, che conducono a conclusioni e ad ipotesi poco comuni.

(1) Cfr. la critica fattane dal MORSELLI nel suo articolo su *I concetti ultimi della Religione e della scienza*, in questa « Rivista di filos. scientifica », vol. III, 1884.

Più che biologico, il contenuto dell'opuscolo è dunque psicologico, giacchè per quanto vita e psiche tendano sempre ad immedesimarsi in un concetto solo, che si potrebbe giustamente dire la *bio-psiche,* sta pur sempre il fatto che la trattazione del Marchesini prende essenzialmente di mira la genesi e l'indole dei fenomeni mentali più complessi, cioè di quelli che rappresentano soltanto un'evoluzione altissima del fenomeno vitale. L'indirizzo dell'A. è prettamente positivista, diremmo anzi che in taluni punti egli non tien conto di tutte le difficoltà incontrate dal concetto monistico, per es. là dove parla dell'istinto (pag. 46 e segg.). Il Marchesini non risolve la difficoltà quando dichiara che « l'istinto è il sentimento nella sua primitiva estrinsecazione », ossia « l'espressione del bisogno », e che lo si può (o deve?) estendere a tutte le manifestazioni dell'essere, e non solo dall'essere animale. Qui è proprio toccato il nodo della questione, perchè resta sempre a rispondere alla domanda: come l'essere provi l'istinto. Più si studiano i problemi filosofici, e più si trova che a tale domanda non fu ancora data risposta soddisfacente in nessuna filosofia. [E. M.].

SCIENZE FISICO-MATEMATICHE

DUGUET CHARLES. — PHYSIQUE QUALITATIVE. — Où l'on répond à la question : *Qu'est-ce que l'Électricité?* et à d'autres. — Paris, Berger-Levrault et C.ie Editori, 1889, un vol. di 478 pagine con 64 figure.

Quest'opera (scrive l'Autore nel suo programma, che ci limitiamo a tradurre) potrebbe chiamarsi *Meccanismo fisico* o *Sintesi fisica,* poichè ha per iscopo di riunire in un tutto i fenomeni fisici e chimici che sono lasciati come indipendenti, attribuendo un meccanismo solo a tutti gli stati e cangiamenti di stato fisico-chimici, e a tutte le proprietà diverse dei corpi. È adunque un saggio di sintesi monistica, che deve richiamare la nostra attenzione e simpatia.

Ciascuno ammette oggidì che il calore è l'equivalente dell'energia interna o forza viva molecolare, e si ritorna all'idea di Epicuro, Gassendi, Descartes, Locke e Newton, che tutte le proprietà della materia non sono che *modi di movimento* degli elementi. Che ne risulta? Ne risulta che il freddo non è l'inverso del caldo; il calore non ha in realtà i segni che noi gli attribuiamo: esso è sempre positivo, non dipende nè dal senso nè dalla specie di movimento, ma solo dalla quantità di forza viva. Al contrario, l'elettricità ha un segno: esistono due elettricità contrarie che si annullano o si assommano fra loro, la *negativa* e la *positiva.* I movimenti molecolari che corrispondono a queste due elettricità hanno, dunque, un senso; ma se hanno un senso, sono continui; e se sono continui, senza cangiamento di posizione (elettricità statica), non possono essere che *rotazioni.* Dunque, la elettricità superficiale è determinata da movimenti di rotazione continua delle molecole, e il segno dell'elettricità corrisponde al senso del movimento. Gli elementi si attirano o si respingono secondo il senso relativo delle loro rotazioni. Ecco dove conduce la sola ipotesi che l'elettricità è un modo di movimento, la dottrina epicurea, insomma, applicata ai fatti particolari è

spinta fino alle ultime sue conseguenze. Così, il *calore* è misurato dalla *forza viva totale* delle molecole; la *temperatura*, misurata dalle *dilatazioni*, corrisponde all'ampiezza *oscillatoria* dei movimenti di *traslazione*; e l'*elettricità*, a sua volta, corrisponde, in questa ipotesi del Duguet, alle *rotazioni continue*. Si dice, continua l'Autore, che le elettricità statica e dinamica sono una sola e medesima cosa. Senza dubbio, una *corrente voltaica* può, in certe speciali condizioni, produrre un po' d'elettricità statica, e questa elettricità francklinica (da Francklin suo scopritore) in movimento determina una debole corrente. Ma lo sfregamento, che è necessario per sviluppare il francklinismo, sviluppa calore nello stesso tempo dell'elettricità; e il calore e le azioni chimiche sono le principali sorgenti della corrente voltaica. Quando poi si tien conto dei caratteri particolari delle correnti di soluzione, e del fatto che i metalli e i carboni, buoni conduttori d'elettricità, sono costituiti, come vuole Berthelot, di molecole formate di un grande numero d'atomi, si giunge col Duguet a riguardare la corrente voltaica o della pila semplicemente come *una serie o successione di permutazioni molecolari ordinate in linea o fila*, e finalmente si conclude che l'ELETTRICITÀ È L'ORDINE NEI MOVIMENTI MOLECOLARI.

Compresa in tal modo l'elettricità o meglio le elettricità, si spiegano agevolmente tutti i fenomeni, così i calorifici come i meccanici, e le loro leggi e le loro circostanze di produzione. Nella seconda parte dell'opera, certo la più importante, il Duguet esamina, al lume della ora accennata ipotesi, la costituzione dei corpi solidi e dei liquidi o, come egli dice, il loro *meccanismo costituzionale*. Nei libri di fisica questo argomento è, per dir vero, poco trattato, e i trattatisti si limitano alla costituzione dinamica dei gaz. Ora, l'Autore dimostra che anche per rispetto ai liquidi bisogna pensare a continue *permutazioni molecolari*, senza di che male si comprenderebbero i fatti idraulici, di dissoluzione, di osmosi, di capillarità, di diffusione e mescolanza, ecc. All'idea di *equilibrio statico* bisogna, secondo l'Autore, sostituire quella di *regime permanente*.

Da Lavoisier e Dutrochet in poi si ammette che i fenomeni elementari della vita sono di ordine fisico-chimico. Si può aggiungere che i fenomeni biologici sono molto più vicini alle combustioni lente ed alle eterificazioni (tanto variabili col tempo, con la temperatura e con la diluzione), che questi ultimi fenomeni non lo siano alle esplosioni e alle altre reazioni chimiche violente e quasi istantanee dei laboratorî. Il meccanismo di tutti i cangiamenti di stato fisici e chimici, i quali altro non sono che *dissociazioni* o *dislocazioni centrifughe* risultanti dalle rotazioni, e il meccanismo della liquidità, che non è altro se non una doppia decomposizione molecolare permanente simile in tutto al movimento nutritivo, questi meccanismi (dice l'autore) ci spiegano i modi diversi di *solidificazione, aderenza, saldatura, segmentazione, sfogliamento* così frequenti nella vita. Oramai non si è temuto di sondare i fenomeni biologici più intimi, quali la fecondazione, il movimento ameboide e vibratile... e si sono anche gettate le basi d'una vera meccanica istologica. La « Rivista » parlò infatti a suo tempo d'un'opera del Bertold sulla meccanica del protoplasma (volume VI, pagina 635). Se

adunque non vi sono due chimiche, una per la sostanza vivente e l'altra per la morta, se non vi sono due meccaniche, non vi è neppure che una fisica, e in tal modo torniamo al concetto di Cartesio. La stessa trasmissione nervosa non è che una successione o serie di permutazioni nutritive ordinate in linea. E non vi è fra la corrente fisiologica e la corrente della pila minerale maggior differenza di quella che possa esistere fra un pezzo di carne posto nel succo gastrico e un pezzo di moneta messo nell'acqua ragia. Negare ciò è ritornare, malgrado ogni sforzo, al vitalismo o al fluidismo.

Questo il sunto del libro di Duguet, il cui titolo, *Fisica qualitativa*, indica che ne sono anche esclusi tutti i calcoli più difficili, e che lo studio critico delle teorie fisiche e chimiche procede per via di semplice argomentazione. L'Autore ha saputo trar profitto di molti fatti quasi trascurati nella scienza, e il suo volume è un buon saggio per la dimostrazione del meccanismo dei fenomeni fisico-chimici e la loro riduzione al movimento. Non è qui il luogo di discutere questo tentativo di filosofia cosmico-monistica: a noi basti avere ricordato un lavoro che potrà, senza dubbio, favorire gli studii sull'importantissimo argomento. [E. M.].

SCIENZE STORICHE

FRANCK Ad. — La Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hebreux. — Nouvelle édition. — Paris, libr. Hachette, 1889.

« Una dottrina che ha molte rassomiglianze con quelle di Platone e Spinoza; che per la sua forma s'eleva talvolta sino al tono maestoso della poesia religiosa; che è nata nella stessa patria e quasi nello stesso tempo col cristianesimo; che durante quasi dodici secoli, senz'altra prova tranne l'ipotesi d'una antica tradizione, senz'altro mobile che il desiderio di penetrare più intimamente nel senso della *Bibbia*, si è sviluppata e propagata nell'ombra di un profondissimo mistero, ecco che cosa si trova (scrive l'autore nella prefazione) nei monumenti originali e nei frammenti più antichi della *Cabbala* spogliata di ogni falsa mescolanza ».

Tutti sanno che la prima edizione di questa classica opera del Franck risale al 1843, e che per i suoi pregi venne dal Jellinck tradotta in tedesco poco dopo la sua comparsa. La nuova edizione, che ora pubblica la Casa Hachette, viene a proposito, giacchè oggi più che mai ha acquistato importanza tutto quanto si riferisce alla storia del pensiero filosofico e religioso durante il medio evo. Il Lullo, Pico della Mirandola, il Reucklin ed altri mistici consimili riguardavano la *Cabbala* come una tradizione antica quanto il genere umano, e per molti secoli i due principali suoi monumenti letterari, il *Sepher iecirah* e lo *Zohar*, furono il codice d'una sincera e misteriosa credenza popolare. Certo, la *Cabbala* ha esercitato una notevole influenza sul giudaismo, e non è ignoto che persino nel panteismo dello Spinoza si trovano le traccie di codesta influenza; ecco in che sta principalmente la sua importanza per la storia della filosofia.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI TEDESCHI

Beiträge zur experimentellen Psychologie.
Freiburg i[B, *J. C. B. Mohr,* 1889, *Heft. I.*

[Il Dr. Hugo Münsterberg, che è privato docente di filosofia nell'Università di Friburgo, intraprende con questo primo fascicolo una serie di studi, dove intende esporre alcune sue indagini; ma egli avverte che non farà della fisiologia, nè della metafisica, bensì della psicofisica e della psicologia sperimentale. È adunque un'imitazione dei « Philosophische Studien » di Wundt, la quale si comporrà di lavori del Münsterberg e dei suoi allievi, editi in fascicoli senza obbligo di data fissa, ma in numero non minore di tre per anno. Nel primo fascicolo, che abbiamo sino ad ora ricevuto, trovansi due soli articoli: una *Introduzione* del Münsterberg stesso (pag. 63) ed un suo bellissimo lavoro *Sullo sviluppo delle rappresentazioni volontarie e involontarie* (pag. 64-188).

L'introduzione tratta il quesito della coscienza in rapporto al cervello, e discute lungamente la nota teoria del Wundt sull'appercezione. Il saggio successivo, invece, entra direttamente nel campo sperimentale, e vi troviamo ricerche sul tempo più breve di reazione, sulle reazioni di associazione, sulle reazioni di giudizio, e considerazioni generali sui risultati di tali sperimenti in rapporto alla legge psicologica dell'associazione. Il modo con cui l'Autore espone le proprie indagini e idee rende il lavoro piuttosto difficile a leggersi. Ci sembra poi che per una pubblicazione consimile manchi soprattutto ciò che rende utile un periodico, cioè la parte bibliografica; ma speriamo che nei fascicoli prossimi il Münsterberg rimedierà a questa mancanza].

PERIODICI SPAGNUOLI

Revista contemporanea.
Tomo LXXIV-LXXV, 1° *semestre* 1889.

De Nadaillac (Marchese), *Origine e sviluppo della vita sul globo.* [È uno dei soliti lavori del dotto Marchese, cui la nessuna originalità, congiunta al rispetto di tutte le tradizioni della scuola classica, ha aperto le porte dell'Istituto di Francia (Accademia di scienze morali), corpo più politico che scientifico. — In questa serie di articoli infarciti di citazioni e di digressioni, il De Nadaillac discute i problemi ardui della vita e dell'evoluzione biologica, mostrando la sua consueta abilità di non esprimere mai opinioni concrete e di dare un colpo al cerchio ed uno alla botte. Per esempio, ammette coi darwinisti che le condizioni organiche, l'influenza dell'ambiente, la dome-

sticità, l'isolamento e la qualità di nutrizione possono produrre alcuni cangiamenti nelle forme animali e vegetali (grazie tante!), ma poi subito assevera che non bisogna dar loro alcuna importanza per la teoria delle origini delle forme specifiche.

Col Blanchard (*La vie des animaux*) nega la selezione naturale, perchè non fu mai vista da alcuno in opera (?). Dice che il trasformismo vive di ipotesi, come se fosse possibile assistere alla trasformazione spontanea delle specie, e come se d'altra parte la scienza non avesse oggi sperimentalmente dimostrata la variabilità delle forme specifiche. Batte acerbamente il Gaudry perchè, religioso al par di lui, non ha voluto sottomettere la scienza al dogma e nei suoi stupendi lavori paleontologici si è dichiarato evoluzionista. Nega la genealogia degli esseri, ma poi riconosce la continuità delle serie, per esempio nei Proboscidei, nei Ruminanti, negli Equidi, ecc. Chiama ipotesi fantastica l'evoluzionismo, e poi, messo alle strette per spiegare almeno gli organi rudimentali e disteleologici, si rifugia nella nostra ignoranza di fronte ai misteriosi processi del Creatore. Comoda scappatoia, invero, per chi si contenta di frasi e di pseudo-scienza a base di sentimentalismo, e per chi giunto alle origini e trovata soltanto, secondo la scienza, una forza prima od Energia unitaria, la scavalca allegramente per inginocchiarsi davanti all'immaginario Ente che l'avrebbe creata e le avrebbe dato impulso. E chi ci obbliga ad arrestarci a questo Ente e a non fantasticarne, a sua volta, un altro ancor più primitivo, e così via via sino all'infinito?] [E. M.].

PERIODICI FRANCESI

Bulletin Scientifique de la France et de la Belgique.

T. XIX, 3ª *serie,* 1º *volume,* 1888-89.

A. GIARD, *La castrazione parassitaria.* — [L'A. riferisce nuove, interessanti ricerche sulla *castrazione parassitaria*, nome sotto il quale egli intende quello strano fenomeno pel quale alcuni animali parassiti distruggono più o meno gli organi sessuali dell'ospite, in modo da castrarlo addirittura. In queste sue nuove ricerche l'A. continua a fornircene delle prove evidenti, e, tra gli altri, ci presenta un caso di castrazione parassitaria interessantissimo quanto alle conclusioni che ne tira il Giard. Esso è il seguente. L'*Amphiura squamata*, piccola Ofiura che presenta il fatto della viviparità e dell'ermafroditismo — anormali entrambi negli Echinodermi — è infestata da due parassiti, la *Rhopalura Giardi* (Orthonectide) e il *Copepodo* di Fewkes, i quali vivendo e depositando lo proprie uova nelle ovaie dell'ospite conducono all'atrofia di esse, mentre i testicoli, non attaccati, assumono un grande sviluppo. D'altra parte, il Giard ha osservato che quegli individui sani, in cui le ovaie presentano uno sviluppo assai maggiore del normale, hanno invece i testicoli poco sviluppati. Da ciò, e inoltre dal fatto che una modificazione organica cagionata da un parassita può diventare ereditaria, com'è stato recentemente dimostrato dal Lindstroem nel Regno vegetale, l'A. crede dedurre che questa castrazione parassitaria (nel caso

speciale dell'*Amphiura*) « avrebbe per risultato di ristabilire l'equilibrio dei sessi, e renderebbe fisiologicamente dioica o bisessuata una specie morfologicamente ermafrodita ». — Molto importanti sono anche le conclusioni dell'A. riguardo all'influenza della castrazione parassitaria sul *dimorfismo sessuale*, sulla *progenesi*, la *neotenìa*, il *dimorfismo stagionale*. È inoltre anche notevole il fatto pel quale l'animale, i cui organi riproduttori sono stati distrutti dal parassita, non solo perde il proprio istinto sessuale, ma acquista in parte quello del sesso opposto. — In conclusione, son queste ricerche bellissime, che moltiplicate, getteranno certamente una grande luce su fatti ancora inesplicati riguardanti i fenomeni sessuali con tutto il loro corredo di conseguenze psichiche].

E. Korscheft, *Un caso di livrea maschile in una anitra domestica.* — [È un caso interessante, sebbene in generale non raro, di livrea maschile in un'anitra femmina, nella quale, per degenerazione senile, si erano atrofizzate le ovaie, che per lo innanzi invece erano state molto attive. Insieme alla livrea maschile l'animale aveva anche preso le abitudini proprie del maschio, e come maschio cercava di comportarsi con le altre femmine con cui viveva. L'A. spiega il fenomeno con la teoria dell'esistenza dei caratteri sessuali latenti, ammessa dal Darwin].

Huht E., *Sulla « convergenza » nei regni animale e vegetale.* — [L'A. adopera qui il vocabolo « *convergenza* » nello stesso senso nel quale fu adoperato per la prima volta dal Giard nel 1874, cioè per indicare le rassomiglianze non ereditarie tra gli esseri organizzati. Dopo un po' di storia di questo vocabolo l'A. comincia col notare che bisogna distinguere due modi di tali rassomiglianze, cioè la rassomiglianza protettiva e l'adattamento delle specie ad analoghe condizioni di esistenza. Noi, dal canto nostro, non crediamo molto opportuna questa distinzione, poichè evidentemente questa rassomiglianza protettiva non può dipendere che dall'essere alcune specie — diverse tra loro per tipo — esposte ai medesimi pericoli, e dal trovarsi quindi nella necessità di protegger sè stesse nel medesimo modo: il che significherebbe che esse debbono adattarsi a simili condizioni di esistenza. Si potrebbe benissimo quindi, a nostro avviso, far rientrare la prima categoria di convergenze nella seconda.

L'A. ricorda quindi, assai rapidamente, alcuni notevoli fatti di convergenza, sia nel regno animale che nel vegetale. Nel primo egli nota un fatto importante, che cioè la convergenza, producendo talora delle specie assai somiglianti — almeno apparentemente — può condurre ad errori, facendo riunire tra loro animali filogeneticamente lontani (1). A questo proposito egli fa osservare che con la *convergenza* possono spiegarsi le origini polifiletiche di vari gruppi, come ad es. delle Meduse (Haeckel) e dei Mammiferi (?) (Mivart ed altri). Quanto a quest'ultimi, ci sembra strano che l'Huth faccia

(1) Carlo Vogt, in una sua critica, per dir vero, troppo violenta delle ben note dottrine filogenetiche dell'Haeckel, ha soprattutto insistito su queste convergenze: ma a me sembra che egli sia stato indotto ad esagerarne soverchiamente il numero e il valore.
E. Morselli.

un'esposizione così confusa della posizione sistematica dell'Ornitorinco (veggasi su quest'argomento nel vol. VI, pag. 236 di questa « Rivista »), e che ricorra alla strana origine difiletica dei Mammiferi proposta dal Mivart invece di tener conto delle serie conclusioni del Cope — pubblicate sin dal 1885 — sull'origine monofiletica dei Mammiferi per mezzo appunto dell'Ornitorinco, il mammifero che più si avvicina morfologicamente ai Teriodonti del Permiano. La teoria della « *convergenza* » poteva essere egualmente dimostrata senza questo forzato polifiletismo dei Mammiferi. — Da ultimo, l'A. fa giustamente osservare l'importanza che nella sistematica deve darsi alla « *convergenza* ». E in ciò per l'appunto, secondo noi, consiste l'unico valore che può attribuirsi a questa teoria]. [G. F. M.]

Revue Scientifique *(Revue rose).*

III^e Série tome XVI, II^e semestre 1888.

D'Assier, *L'età della terra.* [Nella sua evoluzione la terra ha percorso e percorrerà parecchie fasi successive. Le più antiche furono la fase nebulare, e quella del raffreddamento, che il D'Assier calcola siano durate circa un mezzo milione di anni. Viene poi la fase di trasporto o sedimentazione, che dura tuttora, e la cui durata già trascorsa è fissata dall'A. in circa quindici milioni d'anni. Essa è lo stadio della vita organica, e potrà durare ancora circa 25 milioni d'anni. L'ultima fase, quella in cui la terra andrà sempre più accostandosi al sole, spentosi intanto a poco a poco, e che avrà per esito finale la caduta del pianeta sul centro del sistema, sarà molto più lunga delle precedenti: il D'Assier la vorrebbe stabilire in cento milioni d'anni. In sostanza, l'età attuale della terra essendo di 16 milioni d'anni, si può affermare che essa è tuttora giovane e che le rimane a percorrere la maggior parte della sua carriera. — Non c'è bisogno di osservare che questi pretesi calcoli sono del tutto fantastici, e non mirano ad altro che a fissare nella nostra mente il concetto dell'evoluzione applicata al pianeta terrestre].

Giard, *Storia del trasformismo.* [In una memorabile seduta del luglio 1885, il Consiglio municipale di Parigi, sulla proposta di Leone Donnat, decretava a sue spese l'istituzione, nella facoltà scientifica della Sorbona, d'una cattedra sull'*Evoluzione degli esseri organizzati,* e poco dopo la si affidava al Giard, ben noto pei suoi lavori di zoologia sperimentale e di filosofia zoologica. Questo articolo è per l'appunto la prelezione del suo corso, e non vi si contiene nessuna novità; tuttavia lo segnaliamo per la bella rivendicazione a favore del Lamarck che vi è contenuta, e per la dichiarazione fatta dal professore, che egli si dedicherà più specialmente allo studio del meccanismo dell'evoluzione. Qui è, invero, la parte meno nota e più oscura delle dottrine evoluzionistiche. Bisogna porsi a cercare la soluzione del seguente problema: quali sono i fattori della variabilità organica? e qual è, per conseguenza, il processo intimo meccanico dell'evoluzione?].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore.*

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

LE IDEE FILOSOFICHE, SPECIALMENTE PEDAGOGICHE

DI

CLAUDIO ADRIANO HELVÉTIUS

I.

— « C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde » — affermò M.me Deffand di Claudio Adriano Helvétius (1). — E affermò una falsità che le reca non piccol torto. Ma niuna espressione riuscirebbe più vera della sua, se il *monde* si restringesse a significare la Società francese o più precisamente la parigina del secolo XVIII. La filosofia di Helvétius ce ne rivela chiaramente il carattere; e, posti in essa, ci troviamo anche nel cuore dell'epoca (2). È per ciò che, nonostante la critica rigorosa con cui la combatterono personaggi eminenti, come Voltaire, Buffon, Rousseau, Turgot, Diderot, M.me di Necker, tale filosofia godè di un successo immenso, e dicesi cinquanta edizioni siano state fatte dell'*Esprit* in non lungo volger d'anni. Essa non ci esprime il solo pensiero d'Helvétius, ma un pensiero, se posso dire, collettivo, contiene il risultato, la conclusione di problemi già dibattuti in private radunanze. Dei quali la gente colta con ardore s'occupava, tacendo altre ragioni, per la loro stessa natura di congiungere la pratica alla teoria, meno metafisici e più morali,

---

(1) C. Adriano Helvétius nacque nel 1715 in Parigi, da famiglia originaria del Palatinato, e morì nel 1771. L'opera sua principale che gli costò dieci anni di lavoro, già terminata nel 1755, pubblicò solo nel 1758. Ebbe critiche severe dai dotti, fu condannata al fuoco dal Parlamento, proibita dall'Inquisizione. Il che valse all'autore la fama di martire, e servì ad estendere quella di filosofo. Intanto egli prese a scrivere l'*Homme*, con cui intese di rifare ed insieme di difendere la prima sua opera. Degli altri scritti, come l'*Extrait du Système de la nature,* postumo anch'esso, non importa qui parlare.

(2) V. Cousin, *Introduction à l'hist. de la philosophie,* pag. 80. Bruxelles, 1833.

religiosi, politici, educativi, aventi stretta relazione colle condizioni della nostra vita e co' suoi bisogni.

Vien riferito (1) che nelle conversazioni tenute in casa di Helvétius, se non celebri come quelle del barone d'Holbach, certo assai nominate in Parigi, quegli proponesse molte questioni, trattate poi nel suo libro l'*Esprit*, assistendo alla discussione in attento silenzio pieno di curiosità. La notizia mostra chiaro l'ambiente che preparò gli scritti di lui; ma non è necessaria. I quali, per sè, quello rivelano nella disordinata disposizione della materia, nella sproporzione della trattazione delle sue parti, nella sovrabbondanza di aneddoti e di motti, in una stessa lucidità diffusa che non è precisione.

Ciò nonostante Helvétius, come filosofo, ha un'importanza speciale nel suo secolo. Prefiggendosi sopra tutto uno scopo etico, le idee, divenute ormai patrimonio di moltissimi, riconduce alle loro origini, riannoda alla loro naturale teoria filosofica, compone, come che sia, in un sistema. In effetto, se Condillac è il metafisico della filosofia della sensazione in Francia, Helvétius ne è il moralista. A loro succedono gli storici, Condorcet, Dupuis, Volney.

In un capitolo dell'*Homme* (2), Helvétius affermò esservi analogia tra i suoi principii e quelli dello « *sage Locke* », aggiungendo ch'essa « *l'assure de leur vérité* ». Chi dei filosofi sensualisti, al suo tempo, non ha invocata l'autorità del pensatore inglese, e metafisici e moralisti e pubblicisti e critici, e quelli stessi che i principii del sensualismo hanno trasportato nello studio delle scienze fisiche e delle scienze naturali? (3). Non da lui però Helvétius discende immediatamente; perchè egli si comprenda, gli va posto innanzi Condillac. I libri di costui l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), il *Traité des Systèmes* (1749), il *Traité des sensations* (1754), allorquando Helvétius fece stampare l'*Esprit* (1758) già apparsi in pubblico, furono tosto avidamente letti. Condillac è l'ardito metafisico che nel paese di Descartes dà alla speculazione Lockiana il suo vero carattere e la sua unità sistematica. In essa c'è incertezza ancora; è dato larghissimo posto alla sensazione, ma si trova modo d'allogare anche la riflessione; vi si sente,

(1) Damiron, *Mém. pour servir à l'hist. de la phil. en France au XVIII siècle,* nella vita d'Helvétius.

(2) Helvétius, *L'Homme,* Recap. ch. 1.

(3) V. Cousin, *Cours de phil.,* II, p. 31. Bruxelles, 1836.

direi quasi, la paura de' principî posti. Condillac vince ogni perplessità e sopprime addirittura la riflessione. La quale, poichè non ha virtù proprie o norme o leggi che s'impongono alla sensazione, a questa, se vuolsi alquanto modificata, si riduce in ultimo. Sensazione è tutto, l'istesso strumento del conoscere. Il mondo esteriore la produce in me; e può allora divenire attenzione, comparazione, ragionamento, tutta l'intelligenza, tutta la coscienza, tutta l'anima. Distinguete ora la proprietà sua di riferirsi agli oggetti, da quella di riuscire a noi gradevole o sgradevole, di procurarci il piacere o il dolore, e fermatevi a quest'ultima. Che norma ne trarrete per la vostra condotta se non quella di schivare le sensazioni che recano dolore, cercare quelle che vi recano piacere? Ecco il principio fondamentale della speculazione d'Helvétius, il quale si sforza di provarlo con molteplici fatti spigolati qua e là nella storia, nella leggenda, tra le relazioni dei viaggiatori. Ma tai fatti egli superficialmente considera e sovente interpreta addirittura ad arbitrio.

Ho segnato la via che tenne la morale di lui. Con ciò non voglio negare che anche da altre parti abbia ricevuto aiuti; considerevoli da La Rochefaucauld, l'autore delle *Maximes*, morto dieci anni prima (1680) della pubblicazione del *Saggio sull'intendimento umano*. E qui altro avrei a soggiungere, ma debbo esser breve. Tal morale di Helvétius, di cui su accennai le origini filosofiche, non è mio proposito in questo lavoro di trattare se non nei suoi caratteri generali, fermandomi di preferenza sulle idee educative di lui, per avventura meno note, che con essa intimamente si legano. La quale è preparata da una propria psicologia. Però anzitutto bisogna che quelle consideri in relazione ai punti fondamentali di questa.

Se non che non saprei difendermi da una specie di rimorso, se, prima di entrare nelle dottrine di Helvétius, non consacrassi qualche parola a descriverlo come uomo. Non bisogna giudicarlo dai criterii egoistici della sua etica, poichè se ne trarrebbe un concetto erroneo, opposto a dirittura al vero. Io non so se alcuno offra più aperto dissidio tra il pensar della mente e gli impulsi del cuore. Mentre con l'una vede e consiglia in tutto e dappertutto l'interesse sensuale sfacciato, l'altro gli inspira il più puro disinteresse e lo spinge ad operare a solo scopo di bene. Soccorre alla povertà degli amici, loro concede fin pensioni, cerca di alleviare le misere condizioni

de' suoi contadini (1); s'infiamma nel divino entusiasmo della gloria, si sente unito alla posterità e giunge ad esclamare. « Quel « espoir consolant dans les travaux que celui du bonheur de la « postèrité! » (2). Davanti a' suoi sentimenti che valore hanno dunque certi meschini arzigogoli della sua dialettica? o non lo crederete illuso con sè stesso quando afferma « je n'ai rien « dit que je n'aie cru vrai »? (3) Lo giudicò bene Rousseau che alla notizia della morte di lui scriveva a d'Alembert: « j'ai appris sa mort avec une peine infinie; son caractère m'a « paru admirable, et on eût peut-être désiré qu'il eût moins con- « sulté son esprit que son cœur » (4). Tuttavia anche questo *esprit,* così poco considerato, giunge talvolta a produrre qualche idea che vorrei dire geniale, e nella pedagogia ci verrà fatto d'avvertirlo.

II.

La necessità di studiare le leggi della natura dell'uomo per stabilire le massime della sua educazione fu bene compresa da Helvétius (5). Ma lo sguardo di questi è punto perspicace, e l'uomo gli pare una macchina messa in movimento dalla sensibilità fisica (6). La quale è l'unico fondamento di tutte le nostre conoscenze, e tutto il nostro mondo interno non s'allarga fuori del suo àmbito. La memoria è sensazione continua, quantunque indebolita; pronunziamento di sensazioni il giudizio, fin quando verte su ciò che dicesi astratto (7). E l'anima nostra dunque è un'idea collettiva che esprime in ultimo la diversità di quelle, quindi pura passività. Che altro ha detto Condillac? Nè indugierò oltre su queste idee, tanto vere, àssolutamente considerate, che lo stesso Condillac non vi si mantenne guari fedele, riconoscendo necessario « que l'intelligence « agisse, car la pensée reste imbécile, toutes les fois que, passive « plutôt qu'active, elle se meut au hasard » (8). E nello stesso Helvétius quell'attività intellettiva, ch'ei cerca rigidamente

(1) Damiron, loc. cit.
(2) *Homme,* Sect. x, ch. 10.
(3) *Homme,* Prefaz.
(4) Damiron, loc. cit.
(5) *De l'Homme,* Sect. i, ch. 1.
(6) Id. Sect. ii, ch. 10.
(7) Id. Sect. ii, ch. 4.
(8) G. Compayré. *Hist. crit. des doct. de l'éducat. en France depuis le seizième siècle,* ii, p. 160. Paris, 1885.

comprimere, quasi a forza si rivela poi fin negli stessi vocaboli di cui fa uso, come quando cita *les opérations de l'esprit*.

Ammesse però le idee suaccennate, chi nol vede? l'educazione viene ad acquistare un valore che invero essa non ha. Perchè l'opera sua non è più quella di porgere aiuto alle giovinette menti, assecondandole, di sviluppare le virtù loro insite alcune fortificando, altre correggendo e ad altra mira volgendo; ma di formarle addirittura. La parte grandissima che il discente vi ha, resta perfettamente disconosciuta. Egli non ne è il collaboratore più valido, ma un essere che si possa foggiare secondo un modello prestabilito. Il tanto frustrato paragone della molle cera non potrebbe tornare qui più opportuno. L'educazione diventa affatto insegnativa e costringitiva, una serie incessante di lezioni, un artifizio meccanico; trascende i suoi modesti limiti e disconosce la stessa opera della natura. « L'é« ducation nous fait ce que nous sommes » (1): ecco la proposizione con cui l'Helvétius annuncia di quella l'onnipotenza, e a sostenere questa, in tutto il suo valore, non ha scrupolo, come tosto vedremo, di negare persino l'influenza della sensibilità, varia nei varii individui, sullo spirito.

Qui intanto affrettiamoci a soggiungere che, connaturato con quello della passività, è l'altro pregiudizio che il pensiero si mostri fin dal principio bell'e formato. Confuso colle sensazioni esso possiede originariamente tutte le proprie facoltà. Però in questo rispetto, l'uomo non è dappiù del fanciullo. Che se pure tra loro si nota grande differenza, questa dipende non già dal possedere l'uno o maggiore capacità d'apprendere, o maggiore forza d'attenzione, o maggiore attitudine al ragionamento, sibbene dall'essere egli riuscito a porre nella sua memoria un numero più grande e svariato di fatti e d'immagini (2). Dunque avanti! oggetto dell'educazione divien quello d'apparecchiare alla mente quante più notizie si possono, travasandovele. Si tratta di fare de' sapienti che posseggano già *ab origine* le forze per attingere ogni più alto obbietto intellettuale. Quindi anche tra i varii ordini di conoscenza, rispetto alla loro apprendibilità, non v'è o non si deve porre divario o differenza veruna. *Non multum sed multa*: è il caso di dire. Grammatica, fisica, storia, matematica, politica, tutto è buono ed opportuno, purchè si sappia trovar loro un qualche posto nella mente. La

(1) *De l'Homme,* Sect. x, ch. 1.
(2) Id. Sect. v, ch. 7. *De l'Esprit,* Disc. iv, ch. 16.

natura che progredisce lenta, e a grado a grado è perduta affatto di vista: non si procede dal semplice al complesso, dall'indefinito al definito, dal particolare al generale, dal concreto all'astratto, ma anzi sull'apprendibilità di questo si conta specialmente fin da principio. Però, anche così, l'educazione, non tenendo conto dello spirito nel suo svolgersi, assume straordinaria autorità e finisce poi per ischiacciarlo sotto il suo peso.

Ma ben altro resta a dire. Posto che noi siamo il risultato dei nostri cinque sensi, Helvétius non poteva non riguardare alla nostra esteriore organizzazione. Rispetto alla quale scrive queste parole che son famose: « si la nature, en lieu de mains « et de doitgs flexibles, eût terminé nos poignets par un pied « de cheval, qui doute que les hommes sans art, sans habilité, « sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pour- « voir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent « comme des troupeaux fugitifs? » (1). Non fa bisogno d'avvertire e tanto meno di combattere il grossolano materialismo che in tale affermazione s'annida e offese lo stesso Diderot. Ma strana ed inspiegabile contraddizione! Se l'uomo è superiore agli altri animali per virtù dell'organismo più perfetto, non lo può essere più, per la medesima ragione, rispetto al suo simile. La causa differenziale ammessa tra un ordine di esseri superiori e un ordine di esseri inferiori, è negata recisamente rispetto agli individui di quello. L'organizzazione dei sensi, insomma, non ha alcuna influenza sulla natura del nostro spirito. Così Locke, il quale con logicità aveva detto che se possedessimo sensi più fini per discernere le piccole particelle dei corpi e la costituzione reale da cui discendono le loro qualità sensibili, noi avremmo quantitativamente e qualitativamente altre idee, qui non è sorpassato, ma rinnegato. Dal materialismo si è piombati nell'idealismo più assoluto che considera l'anima e il corpo come due regni a sè. Ora, con tale criterio restano incompresi e l'una e l'altro, e la pedagogia diventa meschina ed irrazionale. Se ella, riguarda alla nostra natura intellettuale, arrischia di diventare tirannescamente zelante, vanitosa fino alla colpevolezza, pretendendo da quella tutto quanto può dare, cioè in ultimo spossandola. Se poi riguarda alla natura fisica, potrà affermare la convenienza od anche la necessità di esercitarla, appellarsi alla ginnastica avuta in onore dagli antichi, e gri-

(1) *De l'Esprit,* Disc. I, ch. 1.

dare alto che la patria ha bisogno di uomini forti e robusti (1). Ma, dopo tutto, non le riesce di governarsi con norme giuste e veramente fruttuose, nè può evitare intime contraddizioni. Potrà ella comprendere che il movimento vario e spontaneo è da preferirsi a quello monotono e comandato, il libero giuoco alla ginnastica strettamente intesa? O capirà che per raggiungere l'intento suo deve, anzitutto, moderare il lungo e faticoso lavoro intellettuale, che indebolisce ogni complessione? che è ridicolo pretendere di procurarci robustezza, se si lascia sussistere la causa che fa l'appetito languente e la digestione imperfetta, e la circolazione del sangue debole? E in generale che l'attività, sperperata in un lavoro, diventa insufficiente dippoi per un altro? che, per esprimermi colle belle parole di H. Spencer, « les forces à chaque époque de la vie sont bornées, et « que, cela étant, on ne peut attendre qu'une certaine somme « de résultats? (2).

Curioso è poi a sapersi che la finezza maggiore o minore delle sensazioni non influisce sul nostro spirito, perchè, dopo tutto, quelle conservano sempre tra di sè il medesimo rapporto, così che se la neve ad uno pare più bianca che a un altro, essa però rimane sempre bianca per amendue (3). Del resto, aggiunge Helvétius, se ad una vista alquanto indebolita riesce impossibile comparare fra loro certi oggetti, vi si potranno sostituire nella memoria de' fatti, come gli storici. Perchè si ha a riguardare all'estensione dello spirito. Sul quale neppure influisce la diversa estensione della memoria, nè, secondo i varii individui, la maggiore o minor forza attentiva o l'intensità delle passioni, poichè e queste e l'attenzione e la stessa memoria tutti posseggono in grado sufficiente per innalzarsi alle maggiori altezze di quello. La conclusione si è che le intelligenze sono naturalmente uguali negli uomini. Come non ridersi, oggi in ispecie, in tanto fulgore di studi scientifici, di queste idee, le quali importano che l'educazione debba far uso d'un metodo identico per tutti gli individui e da tutti possa pretendere uguali risultati?

Le poche considerazioni che, assai brevemente, son venuto fin qui facendo, sono delle più evidenti. Dalle quali risulta che se in Helvétius la psicologia sensualista magagna la peda-

(1) *De l'Homme,* Sect. x, ch. 4.

(2) Spencer E. *De l'Éducat. intell., mor. et physique,* p. 285, 1878.

(3) *De l'Esprit,* Disc. ii, ch. 2.

gogia, questa, a sua volta, infatuata nel vanitoso preconcetto dell'onnipotenza sua, all'altra riesce fatale. E l'esperienza, così spesso invocata e male interpretata, imponendosi, non di rado, colla sua evidenza, indica la contraddizione e il paradosso.

L'arte educatrice apprende dalla psicologia le leggi dell'animo umano, dalla morale il fine che a sè deve proporre. Questa adunque della stessa psicologia non le è meno necessaria, e importa che sicuramente conosca. È un concetto con forza sostenuto da Helvétius (1). Il quale, nè da una religione (2), nè da un'originaria presupposta bontà, come vuole Rousseau (3), nè dal molto vago e indeterminato e incerto senso morale degli Inglesi (4) crede possa essere dato all'etica un fondamento sicuro e inconcusso. Però questo conviene si ricerchi altrove, nella stessa sensibilità fisica, l'unico dono a noi da natura impartito. Di lì trae origine l'amor di sè, e quindi le varie passioni. Le quali, se cagionano agli uomini gravi sciagure spingendoli al male, li strappano anche all'infingardaggine e alla stupidità, dotandoli di quella costante attenzione da cui pur dipende la superiorità dell'ingegno. Non è follia dunque condannarle? (5). Tra di loro una presiede principalmente alla nostra condotta e domina su tutte le altre; e secondo che ci determina con maggior frequenza al bene o al male, noi riceviamo il nome di virtuosi o di viziosi. Perchè virtù pura e vizio puro non esistono quaggiù, dove, se giustamente si consideri, noi siamo tali quali il nostro interesse ci fa, cioè il piacere fisico che sta in fondo a ogni nostro moto dell'animo, a ogni nostro atto. Le ricchezze, la giustizia, la gloria, l'estimazione in quello hanno ogni propria spiegazione e ragione. Il quale non solo ci guida nei nostri atti, ma giudica anche degli atti e delle idee altrui. Ogni privato chiama probità in un altro l'abito delle azioni, e spirito l'abito delle idee che, in qualche modo, gli siano o possano tornare utili. E medesimamente si giudica in intere classi di persone, o in accolte di queste legate da comuni vincoli o da obblighi comuni, e nelle stesse nazioni. Un geometra metterà un fisico al di sopra d'un poeta, e questi da parte sua preferirà l'oratore al matematico. Saffo e Curzio si sono ambedue precipitati in un abisso, ma la prima per sot-

---

(1) *De l'Homme,* Sect. v, ch. 3. (2) *De l'Esprit,* Disc. I, ch. 24.
(3) *De l'Homme,* Sect. III, ch. 13; Sect. v, ch. 3.
(4) Id. Sect. v, ch. 3. (5) *De l'Esprit,* Disc. II, ch. 8.

trarsi agli infortuni dell'amore, l'altro per salvar Roma. Saffo è folle, mentre la patria riguardò a Curzio come ad un suo eroe. Rispetto all'universo, invece, non esiste probità, poi che vario è il dissidio degli interessi nelle vicendevoli relazioni dei popoli. Vi hanno bensì delle idee loro universalmente utili, e come istruttive e come piacevoli (1). Ma se ognuno giudica secondo il proprio interesse, come trovare un criterio sicuro di distinzione del vizio e della virtù? Bisogna guardar più in alto. Si vede allora che esiste un interesse pubblico, della nazione, che al privato, all'individuale spesso contrasta. Naturalmente lo assecondiamo? Siamo virtuosi. A quello naturalmente ci opponiamo? Siamo viziosi. « L'homme vertueux n'est point celui « qui sacrifie les plaisirs, les habitudes et ses plus fortes pas- « sions à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible: « mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme « a l'intérêt général, qu'il est presque toujours nécessité à la « vertu » (2). L'idea della quale, pertanto, non è più arbitraria, bensì fissa, costante, uguale nei secoli e nei popoli diversi. Ma variano i mezzi che quella adopera nel conseguimento dell'oggetto suo proprio, l'utilità generale. E così i furti non erano puniti presso gli Spartani, perchè ne conservavano il coraggio e lo spirito vigile.

Il principio dell'accordo dell'interesse privato col pubblico nel conseguimento della felicità è grande così da rendere una volta proficua la morale da vana che prima era (3). Vuolsi però anche l'aiuto delle leggi che l'adempimento di quel principio assicurino. E a farle buone, ecco la necessità che il legislatore sappia gli uomini naturalmente non essere nè buoni nè cattivi, ma sensibili, amanti del piacere, aborrenti dal dolore fisico, i quali a tutte le loro passioni danno nascimento. Queste, allora, scindendo il vizio dal piacere nei corrotti governi troppo spesso amalgamati, non lasciando veruna proporzione tra il vantaggio che lo scellerato riceve dal delitto e la pena cui si espone, egli indirizzerà all'acquisto della virtù (4). L'arte sua ne è ancora ignota, ma i principii suoi sono tanto certi quanto quelli della geometria (5). E ad essi il savio legislatore dovrebbe sottomettere le stesse religioni (6), magagnate, nella loro infallibilità, da particolari interessi, appoggiantisi a rivelazioni incerte, in-

(1) *De l'Esprit,* Disc. I, ch. 25.
(2) Id. Disc. II, ch. 2.
(3) Id. Disc. II, ch. 14.
(4) Id. Disc. II, ch. 24.
(5) Id. Disc. II, ch. 22.
(6) Id. Disc. I, ch. 24.

terpretate a capriccio, contestate, intolleranti poi e facili a perpetrare, come vendicatrici della divinità, i più strani delitti. Perchè, le dottrine dolci e tolleranti del Cristo chi ancor le professa? (1). E poi convengono a tutti i popoli della terra? Solo le buone leggi possono fare gli uomini virtuosi; solo quelle possono spingerci al bene generale e a un tempo lasciarci secondare l'irresistibile propensione all'interesse particolare. Di ciò bisogna essere convinti, che dalla loro imperfezione derivano i mali d'un popolo, quindi in ultimo dalla sua sciocchezza, non dai vizii, dalla malvagità degli uomini che lo compongono. Anzi non importa che questi sieno viziosi; basta sieno illuminati. Un timore reciproco e salutare li conterrà dentro i limiti del dovere. « Les lois sont tout » (2).

È la conchiusione e insieme la condanna di questa morale. Come meglio che in quelle parole poteva rendersi manifesta tutta la sua debolezza? Consideratela in sè, riguardate alle sue conseguenze, i difetti sono molti e gravi; e quegli stessi che, per legami filosofici, vi potrebbero aver qualche riguardo, non possono, così, non respingerla. Un'osservazione psicologica, fatta per poco attentamente, rivela, non che il fisico, neppure il piacere nelle sue forme più elevate essere la molla unica dell'esistenza umana. La quale tende invece con ferma costanza e rinnovata energia a raggiungere mano mano forma più piena e sviluppata, e vi tende contrastando cogli stessi dolori. L'anima umana è complessa; vi hanno motivi egoistici e motivi di natura affatto opposta. Però questi non si possono a quelli ridurre, e, tirata la somma, riescono prevalenti. Col solo piacere fisico, coll'utile che s'infiltra e si nasconde in ogni atto e in ogni idea, comprendete, a non sofisticar puerilmente, lo scienziato, il filosofo, il poeta, il martire, l'eroe, le povertà sublimi e i sublimi sacrifizii? Però la teoria dell'Hume, che ammette nel cuore umano due sentimenti fondamentali, l'egoismo e la benevolenza, nonostante le gravi obiezioni che le si possono muovere, è psicologicamente più giusta. Che più? non riconosce forse anche Helvétius « qu'il est des hommes animés d'un orgueil noble « et éclairé, qui amis du vrai, attachés à leur sentiment sans opi- « nâitreté conservent leurs esprits dans cet état de suspension « qui y laisse une entrée libre aux vérités nouvelles? » (3). E

(1) *De l'Homme*, Sect. IX, ch. 20 et 21.

(2) Id. Sect. IX, ch. 6. *De l'Esprit*, Disc. II, ch. 17.

(3) *De l'Esprit*, Disc. II, ch. 3; Disc. II, ch. 2 e 16.

perchè dire allora che, come il mondo naturale alle leggi del moto, così il morale è soggetto a quelle dell'interesse, derivate in ultimo dal piacere fisico? (1).

In fatti, niuno principio è moralmente più vago, più incerto e confuso di quello che da tal piacere si trae. Del quale, anzitutto, non è evidente che le condizioni esteriori non possono scientificamente determinarsi? Nelle condizioni interiori, poi, esso dipende dal desiderio ora forte, ora languente, a seconda degli individui, per la natura sua unito sempre a qualche grado di dolore, diversamente modificato dall'immaginazione, dai ricordi, dall'associazione delle idee, dal volere. Ora, se, appunto pel piacere su cui si fonda, qui il bene individuale si appresenta sommamente variabile, risulta di necessità che la natura del bene generale non si possa meglio determinare. E poi, questo dipende sempre e in tutto da noi? Riguardarvi dunque come a norma, secondo la quale debbano giudicarsi i varii interessi individuali e conformarvisi, è un assurdo. Del resto, chi pur non vede che, così, ogni atto acquista valore solo dall'effetto conseguito, e in esso l'intenzione è men che nulla? Nè difficile riesce intendere come anche con quella più elevata concezione dell'utile, dopo vano sforzo si ricada di nuovo nell'utile particolare. Perchè, dato pur che cercando il mio bene io procuri quel degli altri, questi non possono sentirsi a me avvinti da alcuno legame di benevolenza e di amore. Strano è poi che, se tra gli individui è conflitto d'interessi, nella nazione tra i varii partiti e i pregiudizi e le speranze e i timori essi debbano scomparire e che, rispetto a quella, Helvétius sia giunto ad ammettere il principio del bene generale, da lui negato, e a ragione, in ciò meglio giudicante dello stesso Bentham, rispetto all'universo (*).

E qui incalzano altre osservazioni. Bisogna fare in modo, dice Helvétius, che gli uomini stimino soltanto ciò che a quel principio del bene generale è conforme, disprezzino ciò che gli è contrario. E quale sanzione egli invoca? una, per verità, debolissima, la quale effettuandosi in un tempo assai indeterminato, pur condannando solo l'atto esteriore, come poco su avvertivo (2), si appoggia tutta sulle forze sociali. E queste chi non sa quanto siano imperfette e nei mezzi manchevoli, perchè

(1) *De l'Esprit,* Disc. I, ch. 1. (2) Id. Disc. III, ch. 16.

(*) La Direzione della « Riv. di Fil. scient. » fa le sue riserve per riguardo a questa breve critica dell'utilitarismo. E. M.

al buono diano sempre una sufficiente ricompensa, al cattivo infliggano la dovuta punizione? Ma non isfuggirà a nessuno che qui tale sanzione non ha ragione d'essere, o vi sta come contraddizione. In ogni uomo unica legge è l'interesse particolare (1); perchè dunque sarà colpevole, se a quella, anche nei contrasti col bene generale, fatalmente si stringe? Tutt'al più potrà riputarsi in quel momento uno disgraziato, come pur logicamente una volta osservò lo stesso Helvétius: degno quindi non del nostro disprezzo, ma del nostro compianto. Al virtuoso poi non resterà altro che di « se féliciter d'un naturel heu« reux » (2). Però conviene ormai chiedere: dov'è la moralità? Il dovere, il diritto, la giustizia diventano parole vuote di senso, o assunte a significare ciò che apertamente urta contro la natura loro e la nega.

Si sostiene che nella coscienza, mediante la forza dell'educazione, il bene particolare e il generale debbano considerarsi indissolubilmente uniti. Ma, pur ammettendo tale forza, non è chi non veda che quella per motivi momentanei può ricevere le più opposte direzioni, e ad ogni modo l'atto morale va ignudo d'ogni merito. Preziosa poi questa confessione di Helvétius: « C'est par un détachement absolu de ses intérêts personels..... « q'un moraliste peut se rendre utile à sa patrie » (3). In essa non abbatte egli la sua dottrina? E aggiunge: « Il est alors en « étât de peser les avantages et les inconvénients d'une loi ou « d'un usage, et de juger s'il doit être aboli ou conservé ». Nelle quali parole s'adombra l'enorme potenza conferita al legislatore, cioè allo Stato. A questo spetta di fissare il bene generale, che alla vista dei diversi individui, divisi in diverse tendenze, si toglie, assicurandolo, e alla stregua di esso, giudicare del lecito e dell'illecito, premiando e condannando.

Tale ne' suoi principii fondamentali l'etica di Helvétius. Essa si raccomanda all'educazione perchè li divulghi e li faccia penetrare nelle menti, e così, s'illude che nel trapasso di poche generazioni, o forse anche in pochi anni, possano talmente modificarsi le idee, i sentimenti, i costumi d'un popolo, da risollevarlo, se fosse caduto in infelici condizioni, a grandezza, o almeno a prosperità. Utopia pericolosa, nonostante vi si riguardi con rispetto, perchè uscita da cuori sinceramente amanti della

(1) *De l'Esprit*, Disc. I, ch. 2; Disc. III, ch. 16.
(2) Id. Disc. II, ch. 2.
(3) Id. Disc. II, ch. 16 e altr.

patria. Pericolosissima poi secondo il concetto espresso da Helvétius, preannunziante, in certo modo, la teoria famosa di Tommaso Buckle, che cioè dall'elemento intellettuale, da « la diffusion des lumières » soltanto dipenda il progresso della società, e che « pour être juste, il faut être éclairé ». A questo io vo' contrapporre appena le efficacissime parole di Gargantua a suo figlio Pantagruel, studente a Parigi; « la science sans « la conscience est la ruine de l'âme ». Se non che, mentre Helvétius da una parte proclama il regno assoluto dell'intelligenza, dall'altra non si può dire che a quella neghi i suoi più forti diritti? Egli è già inconseguente alla sua dottrina, quando la scienza non abolisce nelle sue questioni puramente teoriche, rispettando di essa solo quanto vale a procurarci un vantaggio materiale. E in tale dottrina, appunto, che valore ha l'intelligenza impacciata nell'inviluppo dei sensi? E non si contiene un necessitismo fatale, la negazione del pensiero libero e del volere autonomo? Ora, questi formano il presupposto più immediato, più elevato, più logicamente necessario d'ogni teoria pedagogica (*). Ripudiandoli, l' educazione diventa stranamente cervellotica, e varrà solo come legge imposta dal più forte, cioè nel caso nostro, dallo Stato. Chi non lo sa? si nasce prima animali, forniti quindi di istinti e di passioni; ma non ci fermiam qui, e dall'attività psichica si viene poi sviluppando la ragione che fa la nostra libera personalità. Chi la nega disconosce ciò per cui l'uomo è uomo; chi non la rispetta viola il primo suo diritto, condizione suprema, impreteribile di tutti gli altri diritti.

Helvétius finisce appunto col sostituire all'assolutismo religioso l'assolutismo dello Stato; al dogma dell'uno il dogma dell'altro. Quel che là è sopruso, violenza, arte feroce, qui diventa lecito, giustificato, riconosciuto necessario. Lo Stato ha tutti i diritti e nessun dovere verso i singoli individui. Per esso l'educando non è neanche un soggetto etico capace di graduale sviluppo, che però debba favorire e difendere, ma un semplice oggetto sociale, un organo del suo organismo, il quale giova esercitare a compier bene le funzioni sue. L'indipendenza della famiglia è conculcata. Non riconoscendo questa, sotto un certo

(*) Noto qui che la filosofia scientifica non dà, nè può dare alle parole « pensiero libero » e « volere autonomo » l'antico significato metafisico. Confronti il lettore quello che ne ha lasciato scritto il compianto Guyau nella sua opera postuma *Education et Hérédité*, pubblicata di questi giorni per cura di A. Fouillée. E. Morselli.

rispetto, logicamente e storicamente a sè anteriore, non contentandosi di vegliare che s'informi, secondo convenienza, alle norme del diritto pubblico, lo Stato penetra nel suo santuario, ne strappa il bambino, lo pone nella sua scuola. Dove ci sta col marchio di schiavo morale, agli ordini del suo despota immediato, il maestro, dove gli sarà imposto il catechismo costruito dalla legge su principii che punto a lui convengono. Quel che San Paolo chiamava *rationale obsequium* qui appare vuota illusione. E dopo tutto, resta provata l'obbligatorietà dell'istruzione? Null'affatto; a ciò si richiede ammettere nell'educando, però nella sua famiglia e nello Stato, una reciprocità di diritti e di doveri.

III.

Spiegando le ragioni per cui non si provava a scrivere un trattato completo intorno all'educazione, Helvétius dice: « Si « je me refuse à ce travail, c'est qu'en supposant même que je « puisse réellement indiquer les moyens de rendre les hommes « meilleurs — il est évident que, dans nos mœurs actuelles, il « serait presque impossible de faire usage de ces moyens » (1). Parole invero che, denotando in lui un'insolita sfiducia, non ci recano poca meraviglia. Ma qui, scorsa rapidamente la sua psicologia e la sua morale, si può con sicurezza affermare che un tale trattato ei non avesse modo di darci. È giusto però si aggiunga che, tra particolari, è riuscito a ricavarne qualche buona idea educativa, a porgere qualche buono suggerimento: quando ma appunto quelli non considerava traverso la lente colorata delle sue idee filosofiche e de' suoi ideali fantastici.

Lontano così dal pregiudizio di Rousseau, come da quello di Hobbes e de' teologi, Helvétius sostiene che il bambino è *a natura* nè buono nè cattivo; è spirito giusto, sebbene affatto ignorante. Ma badisi; esso considerasi tale non già perchè non conosca ancora il bene o il male, nè sappia usare della sua ragione e della sua volontà, ma per essere *tavola rasa*. Di guisa che, quell'idea ha solo l'apparenza della verità, e niuno vantaggio potè recare all'educazione. La quale, singolarmente premurosa verso i bambini che troppo ha trascurati, giova fin dal principio li ponga in tal posizione che li sforzi all'acquisto delle

(1) *De l'Esprit.* Disc. IV, ch. 16.

virtù intellettuali e morali desiderabili negli uomini (1). Essa dunque, lungi dal restringersi all'insegnamento del maestro o a quanto la famiglia ci apprende, abbraccia tutto l'ambiente in cui ci veniamo formando; quindi riceve un valido aiuto dallo stesso caso (2), il quale, anzi, a dir vero, vi entra come parte integrante (3). Se non che anche il potere di questo a mano a mano deve diminuire. L'educazione, dice Helvétius, « ne fera « jamais des hommes supérieurs de tous les habitants d'une « nation; mais en la perfectionnant, en imaginant de nouveaux « moyens d'allumer en nous le désir de la gloire, en mettant sou- « vent les citoyens dans les positions où le hasard ne les place « que rarement, nul doute qu'on n'en puisse infiniment retrecir « l'empire » (4). È una speranza, ed Helvétius insiste su questo concetto che il genio è comune, e che solo le circostanze atte a svilupparlo sono rarissime (5).

E qui invece, nel rinnegare cioè i diritti della natura, la diversa capacità e le diverse inclinazioni dei singoli individui, sta, come avvertivo, il massimo errore di questa pedagogia, contro il quale, giustamente, fin d'allora s'appuntò la critica dello stesso Rousseau. Ma niuno può disconoscere che molto d'ignoto v'ha intorno all'educazione, che accidenti nascosti, impreveduti, stranamente intrecciantisi fra di loro, i fattori ciechi, come li chiamò dippoi con parola fortunata il Lindner — pur riconoscendo suo giusto posto alla natura prima che alla società e al destino — possano a quella dare varia direzione. Helvétius

(1) *De l'Homme.* Sect. x, ch. 1.

(2) *De l'Esprit.* Disc. iv, ch. 14; ch. 1.

(3) *De l'Homme.* Sect. iv, ch. 24.

(4) Sect. iv, ch. 24.

(5) A mostrare appunto come il genio, ab origine comune, non educato, produca poi pochissimi uomini grandi, Helvétius fa un calcolo assai curioso. In uno Stato di quindici a diciotto milioni d'abitanti, com'era la Francia de' suoi dì, tolte le donne, i mercanti, i soldati, quelli privi di mezzi e di comodità, rimangono a pena seimila individui circa che possano attendere allo studio. Di essi seicento, ad usar computo largo, sentono il desiderio d'istruirsi, e di questi forse la metà lo sente così fortemente da riuscire a qualche cosa. Non più di cento al desiderio aggiungono la costanza, ma cinquanta almeno, nella vita, hanno perduto momenti irreparabili per le scienze e le arti. Dei cinquanta rimanenti, infine, molti, per altre cause, morti, rovesci di fortuna, ecc., si sono arrestati anzi che la strada fosse compiuta. C'è da meravigliarsi ancora della rarità degli uomini grandi? (*De l'Esprit*, disc. iii, ch. 27).

fu tra i primi a prenderli sagacemente in esame, e qui è debito di giustizia il ricordarlo.

« Le cours de ma vie, egli dice, n'est proprement qu'une « longue éducation ». Anzi, è un'idea che contrasta con quella della tavola rasa, e gli balena alla mente senza essergli feconda, tale educazione si prepara forse negli stessi fianchi della madre. Nato appena, il bambino riceve i suoi primi insegnamenti dalle impressioni ch'ei viene assimilando allo spirito suo, e prima da quelle del gusto, del tatto, della vista, che si direbbero indecomponibili. Esse poi man mano moltiplicandosi e intrecciandosi tra di loro riescono alla rappresentazione degli oggetti; da indeterminate divengono gradualmente determinate, e quegli oggetti, che prima si designavano in confuso, assumono mano mano contorni più netti e precisi. « C'est insensiblement que l'en- « fant apprend à entendre, à voir, à sentir et à rectifier les er- « reurs d'un sens par un autre sens » (1). Nelle quali parole a me pare brevissimamente delineato o quasi sottinteso il naturale svolgersi del nostro spirito. È l'esperienza, il fatto che vi si rivelano; ma per poco e senza profitto. Succede poi il cozzo della contraddizione e la vittoria del pregiudizio del nostro spirito originalmente bell'e formato.

Il bambino a poco a poco cresce, e corrispondentemente l'esperienza sua. Un'infinità di cadute gli apprendono a mantenere il suo corpo in equilibrio e a reggersi in gambe. Più le cadute sono dolorose, più gli riescono istruttive, e nel camminare egli diviene più destro, più attento, più cauto. Ha visto cadere in un canale un sasso o un pezzo di legno? Posto che s'occupi nell'impresa di trarneli, e che per caso o per sua inettitudine l'uno e l'altro gli cadano sui piedi, l'inegual grado di dolore provato per la caduta dei due corpi con forza ancora maggiore stamperà nella sua memoria l'idea del loro peso e della loro inegual durezza. Le quali osservazioni forse provocheranno il sorriso di taluno; ma a bene intenderle, in maniera non per anco chiaramente definita, da esse traspare l'eccellente idea dell'educazione spontanea, la quale, meglio che ad apprendere direttamente all'allievo le cose, mira a fargliele scoprire da sè. Ed esse ad Helvétius aprivano in modo opportuno la via a trovare un valido espediente d'educazione morale, quello delle reazioni naturali, conseguenza necessaria, inevitabile dei nostri errori, dell'analogia tra le nostre guise di operare e la disci-

(1) *De l'Homme.* Sect. I, ch. 3.

plina della natura, designata nelle stesse espressioni volgari di *esperienza amara, esperienza acquistata a caro prezzo*. Del quale poi, ognuno qui non può non ricordarlo, H. Spencer ha fatto un'analisi fine, minuta, preziosa, riguardandolo ne' suoi principii, nella sua ragione d'essere, nelle sue conseguenze, ed elevandolo all'altezza di vera norma educativa (1). Ma le suaccennate osservazioni Helvétius non cura di approfondire e svolgere. Esse pure sono per lui infeconde, anzi sono da lui facilmente contraddette. E giacchè m'è uscita questa parola, m'affretterò a soggiungere che Helvétius, qui riconosce doversi forse alla diversa impressione degli oggetti su di noi « rapporter « et la diversité et la grande inégalité d'esprit » (2), quindi l'impossibilità di dare uguale educazione anche a soli due individui. Or chi potrebbe quasi credere ch'egli sia pur giunto ad affermare la maggiore o minore finezza di senso abbia sullo spirito niuna influenza? (3).

L'educazione della famiglia è, senza dubbio, la più uniforme. Eppure, a quante vicende anche ivi quella non è soggetta! Diverse nutrici, o diversità di cure da una stessa usate, preferenze concesse dai genitori, dai domestici, dal maestro, l'umore o la pazienza di costui, la dolcezza o la severità delle sue lezioni. Che se poi, con questa ineguale preparazione, i fanciulli entrano in collegio, non è a meravigliarsi che, pur sottoposti a un'unica regola, diano risultati ineguali ed inattesi (4) Ma è in mezzo al mondo in cui il caso ha su di noi tutta la sua possanza. Ivi oggetti molteplici e varii ci attorniano, e siamo liberi da ogni impaccio di parenti o di scuola. La forma di governo, il posto occupato nella società, lo stato di ricchezza o di povertà, le compagnie alle quali ci leghiamo, gli amici, le letture, le favoritrici, possono eccitare, estinguere e modificare i nostri gusti e le nostre passioni, quindi avere massima influenza nella formazione del nostro carattere (5).

Frammezzo a tale varietà d'accidenti, si deve sempre aver fisso l'occhio al principio dell'utilità pubblica, cui giova subordinare i precetti educativi. E così per esso, mentre viene ap-

(1) H. Spencer, *De l'éducat. intell., mor. et phys.*, pag. 181 e segg. Paris, 1878.

(2) *De l'Homme*. Sect. I, ch. 4.

(3) Id. Sect. II, ch. 14; *De l'Esprit*. Disc. III, ch. 2.

(4) Id. Sect. I, ch. 5 e 6.

(5) Id. Sect. I, ch. 7.

punto grandemente diminuita l'influenza del caso, sono eliminate le gravi contraddizioni che, altrimenti, in quelli si potrebbero infiltrare. Nel qual proposito Helvétius fa osservazioni che non mancano di certa finezza: « Lorsqu'une mère s'est chargée « de l'éducation de sa fille, elle lui dit le matin, en mettant son « rouge, que la beauté n'est rien, que la bonté et les talents sont « tout. L'on entre en ce moment à la toilette de la mère; chacun « répète à la petite fille, qu'elle est jolie; on ne la loue pas une « fois l'an sur ses talentes, et son humanité; d'ailleurs, les seules « récompenses promises à son application, à ses vertus, sont des « parures, et l'on veut cependant que la petite fille soit indif- « férente à sa beauté (1).

Ma contraddizioni ben più gravi derivano all'educazione dai governi e dalle religioni; e causa principale n'è il vivo contrasto tra i loro interessi. Così che, tacendo dei despoti, che ad ogni forma di progresso si ribellano, mentre il principe buono desidera e deve desiderare che i suoi sudditi siano pieni di coraggio, attivi, illuminati e virtuosi; il prete è attaccato alla superstizione ed alla stupida credulità dei popoli, e cerca di estinguere in essi ogni desiderio, di far loro parere breve e vuota questa vita colle lusinghe dell'oltretomba. Il dissidio evidente tra la Chiesa e lo Stato si riverbera nelle famiglie; i parenti non sanno più come dirigersi, quali precetti sicuramente insegnare ai loro figli. Una seria educazione, pertanto, deve essere naturalmente preparata da savie riforme nel culto e nel governo, al quale spetta di vincere l'opposizione implacabile di quello, rendendolo anzi suo alleato. L'ideale sarebbe che « des « magistrats éclairés soient revêtus de la puissance temporelle et « spirituelle » (2). Seguendo il consiglio dei filosofi (3), facciano essi che gli onori e le ricompense siano decretate sempre e solo al merito. L'educazione raggiungerà allora quel più alto grado di perfezione che le è possibile.

Riconosciamo l'utopia, senza deriderla; taciamo ormai della strapotenza che in essa viene acquistando lo Stato, e dell'intolleranza a lei compagna, strana in chi tanto predica la tolleranza. Ma affrettiamoci tosto a dire che Helvétius, in un tempo in cui l'educare l'individuo a sè era per molti divenuto moda morbosa, egli ha saputo considerarlo in relazione colla società, anzi l'ha collocato nel suo stesso seno. La pedagogia di lui mostra atti-

(1) *De l'Homme.* Sect. I, ch. 10. (2) Id. Sect. I, ch. 15.
(3) Id. Sect. X, ch. 10.

nenza immediata colla sociologia. Nè basta; l'errore contro il quale molti cozzano e, come avvertì poi Spencer (1), sta nel supporre così rispetto al governo della famiglia, come rispetto al governo della nazione, le virtù siano sempre dalla parte dei governanti, i vizii da quella dei governati, ad Helvétius fu assai noto. Però la maggior parte dei difetti morali non imputa tanto ai fanciulli, quanto ai parenti e a chi sta sopra di essi. S'illuse sperando nel regno d'una educazione ideale, e se questa si promise dallo Stato, fino a un certo punto si può comprendere. Vero che in qualche rispetto i parenti sono ancor meno adatti a darla, ed Helvétius non tralasciò di mostrarlo. Noi però non accettiamo la sua conclusione: « En général la meil-« leure éducation est celle où l'enfant, plus eloigné des parents, « mêle moins idées incohérentes, à celles qui doivent l'occuper « dans le cours de ses études » (2).

Idea la quale mostra che si dimenticano molte cose, e vien fatto, tra l'altro, di domandare se Helvétius, avendo della donna e dell'ufficio suo nella famiglia un giusto concetto si sarebbe indotto ad esprimerla. Della donna egli lamenta assai la falsa educazione, la quale le acquista assai più di frivolezze e di grazia che di forza e di giustezza di spirito, e in ultimo la rende fatale agli uomini, che attratti dal potentissimo piacere dell'amore, a lei si avvicinano e in breve divengono simili. Ma come non si resta dolorosamente sorpresi quando Helvétius, volendo por riparo ai mali da cui i suoi lamenti sono suscitati, presso il serio consiglio di dare maggior nobiltà all'animo ed allo spirito femminile, l'altro suggerisce di liberare « les fem-« mes d'un reste de pudeur, dont le sacrifice les met en droit « d'exiger le culte et l'adoration perpétuelle de leurs amants ! » Perchè a lui pare che i favori delle donne, divenuti più comuni, debbano apparire meno preziosi, e allora gli uomini, più indipendenti e più saggi, non abbiano a perdere presso di quelle che le ore consacrate ai piaceri dell'amore, e possano quindi estendere e fortificare il loro spirito collo studio e la meditazione (3). Ma intanto, senza il pudore, la donna non è priva del suo più bel pregio, e servendo null'altro che al grossolano soddisfacimento dei sensi non si fa vile? È vero che Helvétius dà rifugio in una parentesi a queste parole: « ce moyen, — si riferisce al secondo dei su citati consigli, — n'est pas certai-

(1) *Op. cit.*, pag. 175. (2) *De l'Esprit.* Disc. II, ch. 20.
(3) *De l'Esprit* Disc. II, ch. 20.

nement celui que je conseillerais ». Ma allora, perchè suggerirlo dopo un altro incomparabilmente più degno, fermandosi, con quasi un sentimento di compiacenza, a notarne gli effetti, i quali a lui parevano vantaggiosi? Gli è che, pur non osando proclamarlo in modo aperto, colla sua mente, se non col cuore vi aderisce: gli è che il piacere fisico, nel quale l'amoroso « est le plus vif », occupa tutta la sua dottrina. Certo, che ad aver così bassa stima della donna non fu allora il solo. E Rousseau il quale, malgrado i suoi difetti, ha saputo colla forza dell'immaginazione sua trasportarsi in un mondo casto; che di M^me^ d'Houdetot ha detto: « Je l'aime trop pour vouloir la posséder »; che del pudore ha fatto si grandi lodi, non ha poi saputo scoprire in questa donna una persona morale, da educarsi per sè prima che per gli altri, e l'educazione di Sofia lega esclusivamente alla sua condizione di sposa, destinata alla felicità di Emilio. A M^me^ Necker de Saussure, pur uscita dalla scuola del filosofo ginevrino, era più tardi riservato di prendere, in maniera degna, le difese del suo sesso avvilito, o, al meno, non ben compreso.

All'opera della famiglia giova dunque segua, il più presto possibile, quella del collegio, in cui si impartisce l'educazione pubblica. In favore della quale stanno: I, la salubrità del luogo dove appunto s'impartisce; II, la rigidità della regola, cioè del pasto, dello studio, della ricreazione, dai parenti non sempre osservata; III, l'emulazione che nella vita comune si alimenta e deriva dal paragonarsi con altri; IV, l'intelligenza degli istitutori, compagna ad un'esperienza larga che nelle famiglie non si può acquistare; V, la fermezza che si pone in luogo della dannosa condiscendenza di quelle. Ed aggiungasi che l'istruzione pubblica è la sola che possa far patriotti, la sola che possa legare fortemente nei giovani il bene personale con quello nazionale (1). A niuno qui sfuggirà la confusione fatta tra l'educazione pubblica e il collegio, che Helvétius appunto difende. Alle osservazioni, in tal proposito, non nuove, poichè per citare un bel nome nella pedagogia francese, il Rollin, già parecchio prima le aveva rese manifeste, molte cose si possono obbiettare, ma qui mi accontenterò di poche. Lasciamo stare della salubrità del Collegio, la quale può molto discutersi, e trattandosi della nazione, per molte difficoltà pratiche ed eco-

(1) *De l'Homme.* Sect. x, ch. 3.

nomiche, riuscire spesso a pena un desiderio, ma la rigidità della regola di quello basterebbe, per sè stessa, a screditarne l'opera educativa. Nulla di più irrazionale, nulla di più opprimente per lo spirito dei giovani. I quali uguaglia la comune servitù, come riconosce implicitamente lo stesso Helvétius in quelle parole: « la ressemblance des enfants est dans les « Colléges l'effet de la contrainte ». Il sentimento dell'egoismo ivi trova terreno propizio per svilupparsi; e ognuno, cercando appoggi ed alleanze tra' compagni, tende nella sua vita forzata a farsi un posto il meno disagiato che possa.

E del resto, come s'atteggia l'animo dei giovani davanti a questa regola? Si entri in un Collegio, e in generale si riscontrerà che essi sono forte animati dallo spirito di ribellione all'autorità. È una guerra segreta, implacabile contro di quella, la quale vuol governare secondo l'orologio, senza nessun riguardo a età o carattere. Si reputa ordine quel che è tale appena in apparenza, perchè, lungi d'esser entrato, direi quasi, nelle convinzioni, s'impone esteriormente, e si tiene mediante la continua sorveglianza di istitutori. Manca questa? Anche quello se n'è ito. Anzi, quando i giovani si credono liberi? Quando appunto infrangono la regola. Infine, essi escono dal Collegio verso i diciotto anni, senza aver appreso nulla di ciò che si riferisca alla condotta della vita, al governo di sè, del tempo, dell'aver loro. Si verificano poi allora certe esplosioni di forze lungamente compresse, che riescono pericolose sempre, e talvolta addirittura fatali.

Ma nel collegio, si osserva, c'è l'emulazione che vivifica i giovani e li spinge al bene. Non facciamocene troppe illusioni. Agli eccitamenti suoi è difficile si muova un'anima che ha perduto la sua purezza, e già contratto il germe dei cattivi istinti, che i fanciulli portano spesso in que' lor convitti, uscendo da famiglie poste in condizioni differentissime. E chi può ignorare quanto ivi sia contagioso il cattivo esempio? Invocherò ancora una volta le frutta cattive che intaccano le buone? Ad ogni modo, ammesso che l'emulazione porga de' vantaggi, non si vede perchè essi debbano scomparire abitando nelle famiglie e frequentando la scuola, dove i giovani si trovano adunati per buona parte della giornata. — Nel collegio ci sono però gli istitutori intelligenti, istruiti che, soli, possono avere larga esperienza educativa. Invece è questa appunto che loro maggiormente fa difetto. Posti frammezzo a molti giovani che hanno caratteri, inclinazioni, sentimenti spesso diversissimi, e quasi ad

ogni anno, man mano trasmigrando alle classi superiori, sfuggono alla loro vigilanza, come potranno conseguire tale conoscenza da saperli ben governare? Risponda chi sa quanto essa sia difficile rispetto a un solo individuo, nel sistema educativo di Locke e di Rousseau! Lo strano poi si è che la si stimi di gran lunga minore nei padri, i quali, se pur non hanno morali e intellettuali somiglianze coi loro figli, furono, però, sempre a loro vicinissimi, anzi, direi, in un contatto intimo. Gli istitutori null'altro invero possono compiere che un ufficio negativo; vigilare, pur cercando di accomodarsi il meno male possibile in mezzo ai turbolenti allievi, che questi stiano silenziosi nelle schiere, nello studio, nel dormitorio, osservino, per dir presto, il regolamento. Al quale si reca offesa? Tosto viene applicata la pena. Però gli istitutori cominciano anche ad essere dagli allievi riguardati con diffidenza, poi si reputano veri nemici, e si tirano dietro un lungo strascico di odiosità. Con ciò non nego che alcuni pochi sappiano adoperarsi verso i giovani con tanto amoroso zelo, siano infiammati da tali spiriti di equità e di benevolenza, da accaparrarsene la fiducia e diventarne vera guida e conforto. Certo che la loro missione è quanto si può immaginare ardua; però, se pure la intendono, nella massima parte, sono punto atti a compierla. E a prepararveli non basta la scuola, quella scuola che fra le generose idee di Bernardin de Saint-Pierre, fu anche una delle più pratiche. Sono necessarie certe qualità intime, naturali, un disinteresse, un entusiasmo, un vivo amore di questa gioventù che non tutti posseggono. Dunque, concluderò, se tali istitutori sono rarissimi adesso in cui il numero dei collegi è relativamente scarso, come mai si troverebbero quando, adempiendosi il voto di Helvétius, lo Stato volesse in quelli educare tutta la gioventù che vien su per gli studi?

Quanto alla fermezza, so bene che spesso, nelle famiglie, è sostituita dal soverchio riprovevole accondiscendere, ma nel collegio, come è ancor oggi, si trapassa anche ad una rigida disciplina, dalla quale, per un altro rispetto non meno dannosa, quella assai differisce. Si sorvegliano i giovani tutti i momenti, e si crede che ciò valga o basti a spingerli al bene. Alla confidenza, questa grande accaparratrice delle anime, non si dà posto. Com'è possibile educare? E poi che dire del collegio il quale, a punto perchè, come su dicevo, non riesce a studiarci nel nostro intimo e conseguentemente a svegliare e a dare una savia direzione alle forze in noi dormienti, appena può repri-

mere le colpe? L'importante non è il prevenirle? E quelle non giudica in sè, ma secondo la necessità di mantener l'ordine e di porgere esempio agli altri, applicando spesso pene pur troppo irrazionali.

Le ragioni dunque colle quali Helvétius sostiene l'istituzione dei collegi, si prestano a parecchie obbiezioni. Che se osservisi potere quelli essere migliorati — nè contraddico — io vorrei soggiungere che anche i padri e le madri — queste in ispecie — se oggi poco o nulla o male sanno della lor missione, come notò, per citarne uno autorevolissimo, lo Spencer, potranno esservi di gran lunga meglio avviati nell'avvenire, secondo criterii più razionali e scientifici. Dall'opera concorde della famiglia e della scuola deriveranno allora veri efficaci vantaggi all'educazione giovanile, incomparabilmente più grandi che non si possano ripromettere dal collegio. Ma, giova ripeterlo, bisogna anzitutto che l'uomo e la donna, per sè saviamente educati, unendosi in un destino, sappiano dei doveri verso la loro prole. Quando questa sia da loro viziata, pure supposto che il collegio sia o riesca ad essere altro da quel che è, non può coll'opera sua gran fatto mutarla.

Sul quale ho alquanto insistito e perchè ne ho un poco d'esperienza, e perchè in Francia, nella fine del secolo XVIII e nel principio del seguente, vi si attribuì speciale importanza. Helvétius mirava a farne una *école de la patrie*, per usare l'espressione d'un pedagogista del tempo, una scuola di cittadini. Per essa si sarebbe potuto efficacemente instillare il patriottismo nella gioventù. Idea in vero che insieme al generoso ha dello strano. Tuttavia giova ricordare che, sostenuta con forza da Helvétius, conquise al tempo della rivoluzione francese Lepelletier de Saint-Fargeau, estensore d'un progetto appunto per l'instaurazione dei collegi in Francia, che fu accolto da Robespierre e presentato all'*Assemblea* il 13 luglio 1793. Combattuta allora energicamente e vinta, venne poi a ricoverarsi più fortunata sotto il dispotismo militare del primo Napoleone. Grégoire, insorgendo contro il progetto di Lepelletier, osservava che, togliendo i giovinetti alle loro famiglie, per allevarli nel collegio, si offendono gli intendimenti della natura, che sono la stessa saggezza. Nulla può tener luogo della bontà del padre e delle carezze date dalla madre, e l'esercizio giornaliero della pietà filiale, è, per sè, sommamente educativo. E del resto, aggiungeva Grégoire, non basta che un progetto si presenti colla salvaguardia di nomi illustri, che abbia a di-

fensori Minosse, Platone, Licurgo e Lepelletier....; giova anzitutto rendersi convinti della differenza grandissima che esiste tra la piccola città di Sparta, abitata forse appena da 25 m. individui, e un vasto impero come la Francia che ne conta 25 milioni. E Grégoire respingeva quel progetto per le difficoltà economiche contro cui urtava, per l'impossibilità della sua esecuzione, e per i suoi risultamenti morali (1).

Questa educazione pubblica, che Helvétius vagheggia, deve attendere a una triplicità di scopo: — « à former des « corps plus robustes et plus forts, des esprits éclairés et des « âmes plus vertueuses » (2). — Parole le quali, se spiccatamente indicano i diritti di tutta l'attività umana, esplicantesi nelle sue tre forme, avuto riguardo a chi le proferisce non possono non apparirci sospette e prive della maggior parte del loro valore. — Quanto all'educazione fisica, poichè ci viene il destro di notarlo qui, Helvétius dice spacciatamente: Non è senza verità la considerazione che la ginnastica, se sviluppa il corpo, sia adattatissima a raffrenare i piaceri prematuri del senso. Del resto, a pena egli biasima la trascuranza in cui questa era lasciata dai popoli Europei, e invoca con entusiasmo l'esempio dei Greci, sperando in una legge che fosse per ritornarla in vigore ed in onore (3).

Ma, riguardo all'educazione intellettuale, egli prova di finezza e di giustezza ha dato riprendendo Rousseau, in certa sua opinione che a quella si riferisce, ed è tra le più falsamente chimeriche. — Perchè fino a dieci o dodici anni il bambino sarà abbandonato solo all'influenza dell'opera naturale, di cui il maestro rimanga spettatore inattivo? Come del resto pretendere che stia per tanto tempo addormentata la ragione e si svegli poi a un tratto? Certo che il metodo non è additato dall'esperienza. Infatti Helvétius in un passo dell'*Homme*. degno d'essere attentamente considerato, e che a pena si può credere scritto da lui, nota essa apprenderci, che il bambino giudica, prima dei dodici anni, delle distanze, della grandezza, della durezza, della mollezza dei corpi, di ciò che lo diverte o l'annoia, di ciò che è buono o cattivo al suo gusto, e che, infine, egli sa, prima dei dodici anni, una gran parte della lingua usuale, e conosce di già le parole proprie ad esprimere le idee.

---

(1) G. Compayrè, *Op. cit.*, II, pag. 302.

(2) *De l'Esprit*, Disc. IV, ch. 17. (3) *De l'Homme*, Sect. X, ch. 5.

Donde Helvétius conclude che l'intenzione della natura non è, come vuole l'autore dell'*Emilio*, che il corpo si fortifichi prima che lo spirito s'eserciti, ma che lo spirito s'eserciti mano mano il corpo si fortifichi (1). — Quel che alcuni vanno ripetendo, i bambini e i giovinetti siano destituiti d'ogni forza di giudizio, Helvétius lo chiama « le propos des vieillards de la Comédie ». — Benissimo detto ; ma come non protestare poi contro di lui, quando, trascendendo i giusti limiti, giunge a sostenere che nel bambino la ragione è già bell'e formata, che per tal rispetto è già uomo e debba, secondo la massima di Locke, trattarsi come una persona ragionevole in pieno possesso delle sue facoltà? — Così, se potessi usare le espressioni d'un' antica filosofia, direi che Helvétius riesce, in un certo senso, a peccare per eccesso, mentre Rousseau pecca per difetto; però la verità, se a quello balenò per un fuggitivo momento, come a questo poi si asconde!

Ma non può dirsi che Helvétius la ragione come tale riconosca e convenientemente sappia esercitare, se essa riduce alla pura memoria, causa essenziale, unica di tutto il sapere. Però a questa, secondo lui, giova consegnare fin da principio quanti più fatti si possano, perchè dal numero loro dipende non solo il maggiore o minor grado di coltura che si giunga a possedere, ma la stessa attitudine a un determinato studio (2). — Alle quali considerazioni è davvero volgare opporre che un'accolta confusa di materiale non fa per sè scienza, ma a questa si richiede che tale accolta sia organizzata in un tutto completo, di cui le parti si leghino insieme e se ne scorgano i nessi. Ora, se ciò sta, risulta evidente che l'attitudine a una disciplina è nella facoltà stessa mentale di ordinare e collegare certo ordine di fatti, non in questi per sè. I quali del resto, com'è evidente, tale attitudine valgono ad eccitare, e a fornirle il modo di esplicarsi.

Nè quanto dissi mostra d'ignorare Helvétius in parecchi altri luoghi dell'opere sue, destinato a contraddirsi perpetuamente. Egli anzi, rivelando accidentalmente ed alla sfuggita un'idea che appartenne anche a Rousseau e fu sviluppata con ampiezza da Diderot e poi da Augusto Comte, trova utile, per dar forza ed estensione allo spirito, — « de suivre « la marche uniforme de l'esprit humain dans les différents « genres de sciences et d'arts, et de considérer l'enchaî-

(1) *De l'Homme,* Sect. v, ch. 6. (2) *De l'Esprit,* Disc. iv, ch. 16.

« nement universel qui lie ensemble toutes les idées des hom-
« mes »; — quantunque poi soggiunga che in tale studio non si debba insistere troppo, e giovi rivolgere la principale attenzione alle particolarità dell'arte o della scienza che si vogliono coltivare (1).

E appunto a una savia distribuzione del tempo, secondo l'importanza delle cose da apprendersi, Helvétius osserva che poco o punto si bada nell'istruire i giovani, con incalcolabile loro danno. Così rimprovera che a' suoi giorni, troppo si concedesse allo insegnamento del latino, e assai scarsamente, in paragone, o nulla addirittura, alle altre materie. Eppure, quella è una lingua morta, la quale si dimentica non appena sono terminate le classi, perchè non è quasi di alcun uso nel corso della vita. Anzi si noti; se lo studio di essa è fatto per adornare la mente delle idee contenute nelle opere migliori di coloro che l'hanno usata, non è possibile valersi, con maggior profitto e risparmio di tempo, delle traduzioni? O se invece è fatto per conoscere le finezze dell'espressione, chi non vede che, per quanto accurato e sapiente esso sia, non raggiungerà mai il suo scopo, o che, dato lo si raggiunga, non si è sufficientemente rimunerati della fatica durata otto o dieci anni continui, sciupando il tempo in cui si è più capaci di applicazione? (2).

La questione che s'allarga a considerare gli studi classici in genere, è importante. Già ad essa avevano accennato Michele Montaigne, il cardinale Richelieu nel progetto di un collegio destinato alla sua città natale, il Malebranche, il Fleury; posta poi più risolutamente, e direi filosoficamente dal Locke, secondo viste utilitarie, fu ereditata in Francia nel secolo XVIII da Saint-Pierre e dai filosofi riformatori. Eppure tra di costoro, intrepidi avversarii degli studi classici, Diderot, che non lo fu meno, a questi ebbe infine a rivolgersi con parole bellissime: — Omero è il maestro al quale io debbo ciò che valgo, se qualche cosa valgo. Egli è difficile raggiungere l'eccellenza del gusto, senza la conoscenza della lingua greca e latina. Io ho succhiato di buon'ora il latte di Omero, di Virgilio, d'Orazio, di Terenzio, d'Anacreonte, di Platone, d'Euripide, misto a quello di Moisè e dei profeti (3). — Ai nostri tempi lo Spencer con

(1) *De l'Esprit*, Disc. IV, ch. 16. (2) Id. Disc. IV, ch. 17.
(3) G. Compayré, op. cit., vol. II, p. 185.

franchezza e vigoria insolita, riconoscendo nella scienza sola il verbo delle età che hanno a venire, conculca gli studi classici, e insieme con lui, quantunque meno calorosamente il Bain (1), che loro consacra un apposito capitolo della sua *Scienza dell'Educazione*, per minuta diligente analisi della questione veramente considerevole. Intorno alla quale battagliano anche adesso uomini per ogni rispetto egregi e in opuscoli e in riviste e in giornali e in relazioni (2). — Però, a non parer pretensioso, difficilmente mi saprei risolvere a entrare discutente fra di essi. Qui, del resto, ciò è per nulla necessario, nè voglio che a ciò l'opinione di Helvétius serva di pretesto. Io mi augurerei di sentire in proposito la sentenza di uomini che, per quanto è possibile, abbiano saputo unire una larga coltura classica a una larga coltura scientifica. In questo rispetto le parole su citate di Diderot hanno un valore grandissimo.

L'argomento d'Helvétius che alle migliori opere originali si possano sostituire, più comodamente e con maggior profitto le traduzioni, non si cessa per anco di ripetere, dallo stesso Bain. — Ma a me pare sia almeno non troppo forte. Chi per poco abbia pratica di quelle, deve confessare che generalmente sono assai mal fatte, e la natura dello scrittore antico, anzi che rivelarvisi intera, vi è spesso svisata, o falsata addirittura. Il regno dei cieli, per usare dell'espressione dell'insigne filosofo d'Aberdeen, è, per rispetto a loro, molto e molto in su. Senza di che è ancora a ben dimostrarsi se una semplice lettura sia alla mente in vero più profittevole di quel tanto ch'essa possa acquistare nello sforzo del tradurre.

Ma, dice Helvétius, la lingua latina non si potrà mai conoscere perfettamente, e non fa, press'a poco, che ripetere le parole del Fleury (3): — « il faut se guérir de l'erreur que « l'on puisse apprendre parfaitement le latin ni aucune langue « morte ». — Che ne deriva? forse che l'esercizio dei classici non possa riuscire vantaggioso per lo spirito? Appunto l'alto valore di quello, i peculiari suoi pregi pedagogici, ha, tra gli altri, di recente chiarito il prof. Nicola Fornelli (4). L'er-

(1) Bain, Trad. ital., Fr. Dumolard, cap. x.

(2) Veggansi fra gli altri, gli articoli pregievoli pubblicati dai professori A. Graf, G. Sergi ed E. Morselli nella « Rivista di Filosofia scientifica », *passim*.

(3) G. Compayré, op. cit., i. pag. 383.

(4) « Rivista italiana di filosofia », marzo e aprile 1889.

rore di Helvétius sta nel riguardare codesto latino solo nella sua esteriorità, *un insipide étude des mots* (1). Così la conclusione sua, che sia soverchio spendervi intorno otto o dieci anni, ed esso giovi in ultimo abolire, è logica. Ma è forse monda del grave peccato d'origine, non intaccata dalla macola d'una premessa sbagliata? — Per altro, tal dispregio del latino può in parte aver sua spiegazione dal metodo d'insegnarlo, allora generalmente in uso, il quale, avuto in eredità dai gesuiti, si restringeva appunto a uno sterile formalismo che la mente intristiva. Però al confronto riusciva anche più biasimevole l'indegna trascuranza in cui eran lasciati altri rami importantissimi del sapere. Luigi XIV, riguardando alle condizioni dell'educazione in Francia ai suoi tempi, aveva già notato che la maniera con cui la gioventù era istruita nei collegi dell'università di Parigi lasciava molto a desiderare, che gli scolari apprendevano tutt'al più un po' di latino, ma ignoravano la storia, la geografia e la maggior parte delle scienze che servono nel commercio della vita (2). — Ebbene, ancor quasi un secolo dopo, nonostante lo spirito della riforma Cartesiana andasse man mano estendendosi, nonostante le idee dei filosofi, nei fatti poco assai si era compiuto in pro' d'un indirizzo di studi più razionale e liberale.

Non tacerò neanche di un'altra idea di Helvétius, la quale balza fuori di tra le sue argomentazioni contro il latino, e in tal causa servì ad altri, compreso il Bain (3), non però in modo inoppugnabile, quella di aver cura di non estinguere nè debilitare in noi quella curiosità naturale che nei nostri primi anni ci è forte stimolo ad apprendere (4). — L'adoperare la curiosità dei bambini per la loro istruzione; l'accomodar questa al gusto di quelli; il dirigerla in guisa che non giunga mai ad affaticarli, non son forse molta parte degli sforzi della moderna pedagogia? Rispetto alla quale, osservò H. Spencer (5), di tutti i cangiamenti che si producono il più significativo è il desiderio crescente di rendere lo studio aggradevole piuttosto che penoso: desiderio fondato sulla percezione più o meno chiara di questo fatto che il genere d'attività intellettuale ad ogni età maggiormente piacevole è quello appunto il quale le è salutare, e viceversa. Ma, come al solito, la saggia idea in

(1) *De l'Esprit*, Disc. IV, ch. 17. (2) G. Compayré, op. cit., I, 424.
(3) Op. cit., cap. X, 3. (4) *De l'Esprit*, Disc. IV, ch. 17.
(5) Op. cit., p. 102.

Helvétius non ha alcuno svolgimento. Ciò del resto si capisce. E quegli, volendo sostituire a un *insipide étude des mots l'étude des choses,* pone innanzi la fisica, la storia, le matematiche, la morale, la poesia, ecc., di ciò solo preoccupato che, in qualche modo, prendano posto nell'ingegno giovanile. Lodevole, invece, è il consiglio di Helvétius di studiare la lingua nazionale, così avvilita, che il Rollin, non molto prima di lui, si scusa quasi dell'arditezza di avere in quella scritto il suo *Traité des études,* e di aver così mancato di fedeltà alla lingua di Cicerone (1).

Posto un fondamento di coltura generale, bisogna poi saper convenientemente preparare i giovani agli stati diversi ch'essi son destinati ad occupare nella società. Nulla di più assurdo, dice Helvétius riferendosi, naturalmente, ai suoi tempi, di dare la medesima educazione a tre uomini, di cui l'uno debba occupare i piccoli impieghi della finanza, e i due altri i primi posti o dell'esercito o della magistratura o dell'amministrazione. E questi studi speciali Helvétius è d'avviso siano cominciati assai per tempo, molto prima che si raggiunga il sedicesimo anno di età. Strana idea, non giustificata da valide ragioni, la quale sarebbe feconda di gravi inconvenienti, fra cui questo vien primo — non intendo riferirmi ai mestieri o ai piccoli impieghi — di porre i giovanetti nella necessità di scegliersi una carriera allorchè le inclinazioni loro sono ancor vaghe e incerte, però di obbedire a momentanei capricci, o a tradizioni famigliari impresse nel loro animo, o ad altri esempi, o alla stessa volontà paterna. Ciò, soprattutto, varrebbe a renderli dippoi scontenti e svogliati nei loro studi.

Quanto alla parte morale dell'educazione, di questa incontestabilmente la più importante, Helvétius riconosce che è la più negletta. Vi è un sincero rammarico in queste sue parole: — « point d'école publique où on enseigne la science de la morale » (2). Tutt'al più, allo studio di essa si consacra appena un mese. Perchè dunque meravigliarsi se gli uomini virtuosi così raramente s'incontrano, se così poco sono istruiti nei loro doveri verso la società? — È fin dalla giovinezza che in essi si devono instillare idee nette intorno alla giustizia. Nella quale opera, come non sarà possibile riuscire coll'aiuto d'un *Catechismo morale,* o, come altrimenti è chiamato, *de*

(1) G. Compayré, op. cit., I, p. 455, nota.
(2) *De l'Homme,* Sect. X, ch. 6.

probité? (1) — Helvétius ce ne porge un abbozzo che nella sua contenenza, nella teorica morale cui s'informa, da quanto si è detto, è facile conoscere. Non qui adunque apprenderemo ad esser virtuosi. Ma l'avere egli compreso l'importanza grandissima che tal Catechismo può avere nella educazione morale è già motivo per lui di non piccola lode. Egli, infatti, con esso si propone d'insegnare una morale chiara, evidente, cavata dalla natura stessa dell'uomo, che parli sopra tutto alla ragione, che tenga luogo del dogma religioso oscuro, inintelligibile, interpretato a capriccio, secondo gli interessi d'una casta. Perchè non confessare che tale intento è altissimo e supremamente liberale, malgrado ad esso serva una dottrina che noi rigettiamo?

E non è tutto. — Helvétius si ride dell'utopia di Rousseau quanto all'educazione solitaria del suo allievo; e troppo bene sa che, nell'uomo, eminentemente sociabile, fin da piccolo si sviluppano i sentimenti sociali, che esso, di natura, secondo il vecchio concetto aristotelico, è un animal politico, φύσει πολιτικόν ζωόν — quindi egli, col suo catechismo, si propone, ancor fanciullo, di istruirlo in ciò che riguarda la società e lo Stato. E, perchè i principii della giustizia presto acquistino forza ed evidenza, vorrebbe che in un tribunale, creato a posta in ogni collegio, gli allievi giudicassero delle contese tra loro sorte, e che le sentenze da tal tribunale emanate fossero riferite in appello agli istitutori, i quali, secondo il lor parere, dovrebbero confermarle o rettificarle (2). — Il metodo poi con cui Helvétius vuol insegnare la morale, cioè a domande e risposte, come vien mostrato dalla stessa parola catechismo, è in vero il più opportuno. Con qual frutto usare il metodo dialogico-socratico, quando gli alunni non sanno come questionare, e il metodo acroamatico in cui il maestro parla da sè? — L'idea di tal catechismo piacque a Kant, che pur fu avversario possente, accanito della dottrina ivi contenuta, e su quello, considerato nella forma e nella sostanza, foggiò noiosamente il suo il Saint-Lambert (3). — Ma il precetto, sostiene giustamente Helvétius, vuol essere accom-

---

(1) *De l'Homme,* Sect. x, ch. 7. (2) Id. Lect. x, ch. 7.

(3) « La Metodologia morale » in cui Kant tratta di un Catechismo morale per la gioventù, fa parte degli *Elem. metaf. della dottrina della virtù,* e apparve nel 1791. — Il *Catechisme* di Saint-Lambert fu finito nel 1786 e pubblicato nel 1796 in piena rivoluzione.

pagnato dall'esempio che ne comprovi la possibilità, ne mostri la forza e l'evidenza. A questo l'uomo è docile perchè è naturalmente imitatore. — E qui Helvétius si perde nelle sue considerazioni utilitarie, nelle quali ormai più non lo seguiremo.

Aggiungerò ancora non essersi egli dimenticato che i giovinetti al compimento de' lor doveri han bisogno sovente di stimoli. E contro Rousseau opina che la paura del castigo possa in essi riuscire veramente salutare, ma, ad ogni modo, vuole ce ne valiamo con molta prudenza. Biasima nelle scuole l'uso della *ferula,* questo barbaro ricordo di Orbilio, che non riuscirà mai ad innamorare dello studio. E sperando sopra tutto nelle forze dell'emulazione, scrive d'aver egli sovente pensato che la scienza dell'educazione sia la scienza stessa degli espedienti d'eccitare appunto tale emulazione; e che la lode data alla cura con la quale un bambino esamina un oggetto ed alla descrizione esatta ch'ei ne fa, bastò talvolta a dotarlo di quella specie d'attenzione cui dovette, in seguito, la superiorità del suo spirito (1). — Non vien qui in mente il giusto rimprovero da Spencer fatto nel suo bellissimo libro *Sull'Educazione* (2) a certe madri poco intelligenti, le quali, invece di ascoltare tutto ciò che i proprii bambini lor vorrebbero dire intorno a vari oggetti, e di questi incoraggiarli a dire quanto più possono, perchè appunto fortifichino l'attenzione, si mostrano solo desiderose di non essere infastidite?

IV.

Ho finito. — Helvétius non ha profondità di pensiero, nè può mettersi a paro di Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau. Ciò nondimeno spicca nel fondo del suo secolo, nel quale destò rumori e fu circondato da ammiratori. — Ei lusingavasi nella dolce idea di galleggiare — adopero una sua frase — sovra il gran mare dei secoli. Fu invano; oggi son pochi coloro che lo leggono.

Le sue dottrine considerate complessivamente, bisogna pur dirlo, s'informano a un grossolano empirismo. I fatti hanno un'interpretazione o superficiale o addirittura arbitraria; la contraddizione, il paradosso s'incontrano a ogni pagina. Os-

(1) *De l'Homme*, Sect. I, ch. 6. (2) Ed. cit., p. 133-134.

servate la psicologia; essa da una parte ammette che tutto il nostro essere si riduce a puro senso; dall'altra che l'organizzazione dei sensi non ha veruna influenza sulla natura dello spirito. — Il principio etico dell'egoismo, posto da Helvétius, è falso, cieco, fatale. A lui però appartiene l'idea che si possa a poco a poco accordare col generale. Poichè, nè Epicuro appunto dall'interesse particolare seppe svincolarsi, e neppure, a rigore, Hobbes, che quello, per la costituzione dell'ordine sociale, bruscamente trasporta dall'individuo nella persona del sovrano. — Helvétius non ha mostrato in maniera rigorosa il problema che si è posto, ma ha il merito d'averne quasi trasmesso l'enunciato a Bentham. Vero è che quel suo interesse generale, restringentesi, del resto, alla sola nazione, è incerto, mal definito; e in ultimo non rappresenta che un vano sforzo di sollevarsi sull'interesse particolare. Però, solo idealmente Helvétius segna un progresso rispetto ad Epicuro e ad Hobbes.

Della sua filosofia psicologica e morale, falsa o imperfetta, sono naturalmente imbevute le idee pedagogiche, cui sovrasta il pregiudizio dell'onnipotenza dell'educazione; non così, però, che in alcune, contraddicendosi, egli dia anche prova di giusto spirito d'osservazione. Se non che egli appena le accenna, e non si cura di discendere ai particolari, che nella pedagogia hanno così grande importanza.

Ma niuno potrà contrastargli questo merito di aver compreso che l'educazione s'impone come questione sociale, e di aver combattuto a viso aperto perchè ella fosse laica e pubblica. Il più fiero nemico di lui è il clero, contro del quale s'inquieta, si turba, ha parole piene di sdegno e di violenza, propone il rimedio che lo Stato assorba la religione, e non vi sia ormai che la religione di Stato, di cui giacobino anticipato, diventa apostolo fervente. Idea questa gravida di pericoli, e, senza che egli ne avesse coscienza, illiberale. Eppure, non a provar giusta la reazione ma a spiegarla, bisogna ci riferiamo a quei tempi, pieni ancora della memoria della strapotenza dei gesuiti, i quali avevano fabbricato collegi dappertutto, rigurgitanti sempre di studenti, tolta quasi del tutto l'educazione allo Stato, fiaccata la stessa Università di Parigi. Come dunque risplende bello l'ideale di Helvétius di formare dei patrioti! Solo è a dolersi che dinanzi ad esso quasi scompaia ogni altro compito d'educatore, e ad effettuarlo non conosca la forza sovrana del sentimento del dovere.

Merita di essere specialmente considerata l'importanza che Helvétius attribuisce all'educazione morale, e quell'idea sua d'un insegnamento etico, e insieme, s'intende nei giusti limiti, politico e sociale, per mezzo d'un catechismo che sostituisca il religioso. — Il quale insegnamento, dove è più necessario che nelle scuole d'uno Stato retto a democrazia? E che abbiamo fatto noi per esso? o abbiamo noi un libro che ad esso s'adatti? (1) — Sulla quale questione a lungo discuteva, non è molto, il compianto nostro Siciliani (2); ed oggi è pur doloroso confessare che anche i suoi voti rimasero insoddisfatti.

Dalla lettura delle opere di Helvétius avviene di dipartirsi con un cotal senso di conforto. È bello vedere lo stretto utilitarista pensoso più d'altrui che di sè stesso. — Traverso le sue contraddizioni, i suoi errori grossolani, le sue chimere, sotto la frase spesso gonfia e reboante, può rintracciarsi uno schietto amore patrio e dell'umanità. Egli è un libero pensatore, il quale non ebbe paura di parlar alto su parecchie magagne del suo secolo; è un'anima onesta, vivificata da un'onda perenne di entusiasmo. Come non riconoscerlo alle speranze ineffabili, ch'egli pone nell'educazione? all'impeto con cui insorge contro Rousseau, accusante le lettere e la civiltà in genere di corrompere il costume? Il suo entusiasmo, è vero, trabocca nell'esagerazione; ma questa non ebbe allora i suoi vantaggi? — Ora, invece, riguardo all'educazione, e questa fosse sola, pecchiamo per avventura d'indifferenza. Male sopra tutti grave. — Stiano impresse nella nostra memoria le parole del Tocqueville: « la plus grande maladie de l'âme c'est le froid ».

Dott. Alfredo Piazzi.

Vercelli, giugno 1889.

(1) Il Compayré ha scritto un bellissimo manuale etico int.: *Elém. d'éducation civique et morale.*

(2) Siciliani P., *Rivoluzione e Pedagogia moderna*, Torino, 1882.

UN FILOSOFO POSITIVISTA ITALIANO

ANDREA ANGIULLI

I.

Or sono più che quattro lustri, uno scrittore del Mezzogiorno d'Italia, dopo aver fatta la critica al Galluppi, al Rosmini, al Gioberti, al Franchi, esaminate le condizioni della filosofia in quel tempo in Italia, profetava, in un'operetta pubblicata a Parigi, che l'avvenire avrebbe segnato nella nostra Nazione il trionfo della filosofia hegeliana; e mentre Förster e Mareinecke chiamavano Hegel il Cristo del pensiero, egli proclamava Augusto Vera l'*Apostolus gentium* dell'hegelianismo. Gli apostoli minori destinati ad universalizzare il *verbum novum* sorgevano, più che altrove, nel Mezzogiorno d'Italia: era dunque la Università di Napoli che doveva spandere la maggior luce!

Nello stesso periodo di tempo, però, delle profezie d'immediati e facili trionfi, Salvatore Tommasi in una solenne inaugurazione di studi, proprio nell'Ateneo di Napoli, in ambiente avverso, parlava di *Naturalismo moderno* e di nuova direzione del pensiero contro l'idealismo assoluto; ed Andrea Angiulli in una breve opera, *La filosofia e la ricerca positiva,* contro i ripetitori dell'Hegel, dell'Herbart, del Krause, sistemi altrove già superati e qui, in quel tempo, ancora vivi, si fermava a dimostrare la necessità della fondazione di un nuovo concetto della filosofia.

Occorre inoltre ricordare che pochi anni prima (1863) Giovanni Bovio aveva negata ogni vecchia metafisica ed in particolar modo le due dominanti in Italia, la giobertiana e l'hegeliana, e lì dov'era la parola *metafisica* egli mise l'altra *udenologia,* scienza del nulla. Posteriormente egli, rivolgendo d'altra parte la critica al *positivismo,* l'ha considerato come reazione al vieto indirizzo metafisico, mostrando come quello richiede la sua soluzione nel *naturalismo matematico.* Tutto

ciò implica una più esatta determinazione della legge d'evoluzione. Aggiungiamo intanto solo qualche parola circa queste opposte direzioni del Bovio e del Tommasi prima di occuparci dell'Angiulli.

Del concetto e della sistemazione della filosofia secondo il Bovio avremo agio di occuparci. Infatti, poichè solamente fra poco tempo egli presenterà la sua opera *Il naturalismo*, nella quale si è proposto l'adempimento di quel bisogno che egli ha indicato nelle presenti condizioni del sapere, così, quantunque abbiamo seguìto il professore nelle applicazioni che di molta parte di quel sistema egli fa nella Università di Napoli alla storia del diritto, alla filosofia del diritto, alla politica, al diritto penale, come ha fatto del pari nelle sue opere, non c'intratterremo lungamente a delineare ciò che di quella sistemazione abbiamo potuto conoscere dagli scritti e dalla parola del professore. Egli riafferma che se la legge di evoluzione è postulato di ogni filosofia e di ogni scienza, essa è d'altra parte proprio il sistema filosofico e scientifico del secolo decimonono. Oggi la ricerca filosofica è nel momento ormai di determinare la forma di quella legge.

Pel Bovio la legge di evoluzione è legge di reciprocità, nella quale si vengono a risolvere le leggi di causalità, di finalità e di equazione, perchè i termini estremi del processo evolutivo, *causa* ed *effetto*, *fine* e *mezzo*, *maggiore* e *minore*, si reciprocano. Questo continuato reciprocarsi deve però studiarsi con criterio matematico, perchè la legge di evoluzione, nel cui concetto unico si connettono quei tre principii, è misura del moto dalla natura al pensiero, dal pensiero alla storia. Egli dunque giustamente vede in tutta la dottrina dell'evoluzione la necessità che il Secchi vedeva in una parte di essa: *bisogna abbandonare i limiti tradizionali del tempo, come si è fatto per lo spazio*. Da ciò la nuova legge che indice un metrica universale, cui sottostà nel tempo e nello spazio la trasformazione cosmica nelle sue tre forme: pensiero, natura, storia.

Del Tommasi il discorso sul *Naturalismo moderno*, fatto nel 15 novembre 1866 per l'inaugurazione degli studi nell'Università di Napoli, resta come la produzione scientifica più importante, tenuto conto delle circostanze nelle quali quel discorso venne fatto e degli effetti da esso prodotti. Il Tommasi non ha lasciato veramente opere in cui siano trattati scientificamente i nuovi problemi della ricerca scientifica e filosofica. Meno alcune teorie puramente mediche studiate da lui secondo

l'indirizzo sperimentale, è indubitato che di questo ingegno superiore non resta altro che la influenza morale, ci si lasci la frase, che egli ha avuto pel nuovo indirizzo del sapere in Italia. Egli intese la nuova esigenza, la mostrò sempre e fervidamente e genialmente, divinò qualche soluzione, ma non mai quell'esigenza adempì positivamente e con studi suoi speciali.

Ancora nel 1860 nella sua 3ª edizione delle *Istituzioni di fisiologia*, mentre combatteva da una parte le varie dottrine del vitalismo, dal vitalismo anatomico del Bichat al vitalismo degli eccitabilisti come il Brown, e dall'altra le teorie sulla vita del materialismo, temperato da idee religiose in Bufalini e nell'intera scuola di Firenze, e puro allora nel Vogt, nel Moleschott ed in altri, egli, pur comprendendo il bisogno d'una dottrina esatta sulla natura del fenomeno biologico, non perveniva ad una risoluzione scientifica, ma eclettica, nella quale ancora si parlava di *principio vitale che si costituisce organismo.* Il Tommasi, dopo, ritornava su questa dottrina correggendosi in grande parte; ma nella sua prolusione del 1865 al corso delle lezioni nell'Ospedale clinico di Napoli circa *Le dottrine mediche e la clinica* egli definitivamente affermava che certe questioni, ed erano quelle che egli non aveva intese, bisogna lasciarle ai filosofi coi quali niente deve vedere il naturalista ed il medico. *Anche la questione della vita,* così egli scriveva, *lasciamola ai filosofi: noi non abbiamo bisogno neppure di questo sottinteso nell'esame dei fenomeni organici.* Egli non poteva così avere un concetto scientifico della fisiologia per l'importanza della quale negli studi medici aveva tanto combattuto.

Resta in ogni modo del Tommasi l'influenza morale, geniale sul nuovo indirizzo generale del sapere e massime per la parte che riguarda le scienze naturali e mediche. Da ciò la grande importanza di quel discorso in Napoli sul *Naturalismo moderno,* nel quale si stabiliva questo presupposto fondamentale per la filosofia, che essa deve partire dagli oggetti della realtà e dai risultati delle scienze speciali che quegli oggetti hanno per obbietto (1).

Passiamo, dopo ciò, ad Andrea Angiulli.

---

(1) Salvatore Tommasi, professore di fisiologia a Pavia, poscia di clinica medica a Napoli, può dirsi anche l'instauratore del metodo obbiettivo nella scuola medica meridionale.

II.

Nel 1868 l'Angiulli nella breve opera *La filosofia e la ricerca positiva* si fermava a dimostrare la necessità della fondazione d'un nuovo concetto della filosofia. Additava la necessità della filosofia positiva o scientifica, ed accennava all'importanza di essa nelle varie direzioni della vita sociale.

In Italia allora la filosofia positiva o era derisa, o se ne parlava erroneamente anche da uomini chiari. Il Fiorentino, per esempio, dava di ciò prova nei suoi scritti, mostrando di non conoscere il positivismo e la filosofia positiva ogni volta che se ne occupava. Anche nel 1881 egli, nel 3° volume della sua *Storia della filosofia*, parlava del positivismo quasi come d'un momento incidentale e poco considerevole nella storia del pensiero, e disconoscendone le antecedenze storiche ed i progressi di tutti i secoli, cui si rannoda il nuovo indirizzo, affermava che il positivismo del Comte trae solamente la sua origine in Francia dalla scuola fisiologica del Broussais e dalla socialistica del Saint-Simon. Si ripeteva inoltre, ed oggi qualcuno lo fa ancora, che la dottrina scientifica dell'evoluzione sia l'evoluzione hegeliana. Contro gli argomenti di questi ripetitori scrisse un pregievole lavoro il prof. Schiattarella. Ancora qualche anno fa un egregio professore dell'Università di Pisa, alla ricerca filosofica che mirava all'indagine della genesi e dell'efficacia dell'elemento *a priori* nella dottrina della conoscenza dommaticamente lasciatoci dalla critica kantiana, opponeva come unica soluzione *positiva* quella data dall'Hegel, ricordando all'uopo che *prima che il positivismo vagisse nella sua culla francese era stato scritto il libro della « Fenomenologia dello spirito »*.

L'Angiulli, conoscitore invece del nuovo indirizzo già progredito fuori d'Italia, si fermava alla critica del positivismo, rilevandone le insufficienze rispetto al sapere avanzato; ed additava la filosofia scientifica come il vero ed il solo adempimento dei nuovi bisogni del sapere e della vita, mostrando agli entusiastici ancora d'una filosofia nazionale ed ai ripetitori isolatisi in una sola direzione del pensiero filosofico di questo secolo, che occorreva rientrare nella grande corrente della cultura moderna, accogliendo i risultati della storia degli altri popoli e rifacendo la coscienza nazionale con una libera scuola ed una libera filosofia. Per le scienze naturali e mediche nello stesso

modo avea concluso il Tommasi nel 1859 in una sua lettera aperta diretta al De Renzi ed al Turchetti, mostrando la necessità di non restare per questi studi nei confini del pensiero nazionale e di entrare nella grande corrente della cultura universale.

Per ciò che riguarda poi la storia del pensiero l'Angiulli fissava il valore del Risorgimento italiano, specialmente per la parte che si riferiva al nuovo indirizzo. Veramente in Italia gli hegeliani stessi riconoscevano la grande importanza del Risorgimento, ed ammettevano che di fronte ad esso il protestantesimo significasse un ritorno indietro, non avendo la Riforma nessuna importanza puramente filosofica superiore a quella della Rinascenza. Le opere però lasciateci all'uopo dagli hegeliani d'Italia non sono lontane dall'influenza della scuola, sicchè anche in questa parte i loro studi aspettano una ricostruzione scientifica (in qualche punto già avutasi, come per esempio per la filosofia bruniana in parte) secondo il momento storico ed i progressi della filosofia che a quel periodo glorioso intimamente si rannodano.

Rispetto all'autore, *La filosofia e la ricerca positiva* è il germe che darà in seguito *La filosofia e la scuola:* la prima opera rivela una esigenza, la seconda l'adempie. Dopo d'avere dunque accennato al valore storico di quel libro, dal quale in Italia s'inizia veramente la filosofia scientifica, non occorre intrattenerci sui problemi che in esso si pongono e sulla critica del positivismo, perchè per tutto ciò varrà l'esame che faremo dell'opera ultima. Non occorre inoltre mostrare qui a che cosa tendono i successivi articoli critici dell'Angiulli apparsi nella « Rassegna critica » da lui diretta, l'opuscolo del 1871 *La pedagogia e la filosofia positiva,* le *Questioni di filosofia contemporanea* apparse nel 1873, e *La pedagogia lo Stato e la famiglia* apparsa nel 1876. In quest'ultima opera, come già in parte nell'opuscolo *La pedagogia e la filosofia positiva,* egli mostrava come una pedagogia scientifica sia resa impossibile dalla teologia e dall'ontologismo. Solo la filosofia positiva può dare una pedagogia scientifica, la costituzione della quale dipende dalla biologia, dalla psicologia, dalla sociologia. Nel trattare della famiglia e dello Stato in rapporto all'educazione, accennava al contenuto anche della scienza del diritto e della politica nel campo della filosofia positiva, dando prova che i veri principii di scienza sono principii di libertà. Anche i problemi messi e risoluti in quest'opera, la quale si connette a *La*

filosofia e la ricerca positiva, riappaiono nella sistemazione scientifica del contenuto filosofico che l'autore presenta nell'ultima opera, con la quale ei mira a rilevare anche il significato sociale e morale della nuova filosofia e l'ufficio educativo di essa nella scuola.

Esamineremo *La filosofia e la scuola* in rapporto alle esigenze del monismo realistico, stabilendo innanzi tutto in quale direzione filosofica si trova propriamente l'autore, e fissando così i concetti fondamentali sui quali si muove il suo libro. Non occorrerà, dopo ciò, fermarci sulle successive soluzioni che egli dà alle questioni tutte che si connettono al problema dell'essere e del sapere.

III.

È una grande esigenza oggi, per le condizioni del nuovo indirizzo del sapere e pei fini della vita, l'opera sintetica che della scienza fissi tutto il contenuto unitario. Riconosciuta la necessità di non potersi più prescindere dagli oggetti della realtà e dalle scienze speciali che li studiano, e riconosciuta conseguentemente la necessità di pervenire all'unità degli oggetti conoscibili, ad una concezione cosmica cioè, ed all'unità delle scienze. oggi le menti sentono già il bisogno di opere che, secondo il momento ultimo progredito della ricerca scientifica, diano compiutamente questa sintesi superiore filosofica.

Alcuni, parlando del monismo nella filosofia contemporanea, lo considerano da un lato solo, cioè quale suprema unificazione e spiegazione del sapere. L'unità della filosofia invece risponde all'unità del cosmo. La ricerca filosofica mira a stabilire in una dottrina superiore quell'unità che esiste nella natura, nel pensiero, nella storia. Il professore Morselli ben disse e dimostrò che *il monismo è oggi l'unificazione del sapere che s'identifica con l'unità della natura* (1).

Al *monismo* tende oggi l'indirizzo progredito del sapere. La deficienza all'uopo notata da Luigi Ferri si riferisce al positivismo già superato, all'agnosticismo, non già alla filosofia scientifica intesa nel suo vero valore. « L'unità della filosofia,

(1) Vedi del Morselli l'articolo *La filosofia monistica in Italia,* « Rivista di fil. scient. » 1887, pag. 1, la Conferenza su *Giordano Bruno* del 26 febbraio 1888, e le *Lezioni d'Antropologia* (1889).

« ei dice, si conseguisce principalmente nella conoscenza, nel-
« l'essere e nel vero, che, per così dire, è il tratto di unione
« fra l'uno e l'altro, tre aspetti di una unità sola, non tre unità
« separate, poichè l'essere non è per noi senza la conoscenza,
« nè vi è conoscenza senza obbietto, cioè senza l'essere, nè
« questo vincolo può sussistere normalmente senza il vero che
« ne costituisce il valore » (1). Tutto questo, fatta la dovuta riserva sul significato di qualche locuzione, è ciò che appunto riconosce la filosofia scientifica; anzi nell'adempimento appunto di quella necessità sta il bisogno del problema metafisico della filosofia positiva.

Chi segue oggi la sistemazione, cui successivamente perviene la filosofia positiva, vede bene che essa si va compiendo nella sua concezione monista specialmente in Italia. È per opera degl'intelletti italiani innanzi tutto che oggi, secondo le relative condizioni del sapere, ci avviciniamo ad una netta sistemazione del monismo realistico. *Il monismo evoluzionistico,* dimostrò il prof. Morselli, *non solo è adatto all'indole del pensiero italiano, ma è, si potrebbe dire, di origine nazionale.*

Ora, nell'adempimento appunto dell'indicato bisogno, sta innanzi tutto il merito maggiore dell'Angiulli. Egli è in quella esatta direzione del sapere sperimentale, la quale solamente può pervenire al monismo. Non bastava l'avere dimostrato la necessità dell'indirizzo positivo: occorreva tra le presenti direzioni della filosofia *sperimentale, positiva,* scegliere quella che nettamente ci possa far pervenire ad una concezione cosmica puramente monista.

Conseguentemente egli è lontano da quel positivismo incompiuto, il quale dichiara che la sintesi filosofica non abbraccia l'unità della natura in sè stessa, ma solamente è una classificazione delle proprietà irreduttibili degli esseri, nella loro manifestazione soggettiva umana. Ecco una filosofia positiva che, ammettendo la sola ricerca delle relazioni costanti dei fatti, pone innanzi a sè stessa i confini che non le sarà mai dato sorpassare. È lontano d'altra parte dal materialismo detto scientifico, il quale, pur non riconoscendo quei confini, ci ha dato una incompiuta concezione del processo meccanico della evoluzione, sicchè questo indirizzo, mentre pretende rispondere così a tutte le questioni, ci rende invece impotenti innanzi alla soluzione di esse. Se non ci fosse dato superare la dottrina

(1) Ferri Luigi, nella « Rivista ital. di filosofia » 1887, vol. 1°, p. 217.

dell'evoluzione dataci da questo indirizzo positivo, o dovremmo cadere nello scetticismo, ovvero ricorrere all'intervento di forze speciali, senza le quali sarebbe inesplicabile il processo meccanico evolutivo così come il materialismo lo presenta.

Il nostro autore supera queste direzioni erronee, e, lontano da qualsiasi agnosticismo come da qualsiasi dommatica affermazione riguardante i problemi dell'essere e del sapere, vede la necessità d'una compiuta dottrina positiva, innanzi alla ricerca della quale non siano le colonne d'Ercole dell'Inconoscibile e d'altra parte i pericoli di entità trascendenti per ispiegarci il mondo e la trasformazione della vita.

Può mai riuscire al monismo la filosofia positiva che lascia da banda la ricerca dell'origine e della essenza delle cose, le questioni dell'infinità e dell'eternità della materia, della creazione e dell'esistenza di Dio, ovvero che, attenuando in parte, riesce invece ad un dualismo maggiore e da essa stessa in ultimo riconosciuto, affermando l'esistenza d'un Assoluto inconoscibile in fondo ai fenomeni cosmici? D'altra parte, è mai possibile avere la compiuta concezione monista del cosmo costruendo una legge di evoluzione per la quale è necessità ricondurre la proprietà dei fenomeni più complessi a quelle dei fenomeni più semplici? La trasformazione cosmica sarebbe una meccanica continuità senza varietà, poichè il vario veramente non esiste quando manca la successione dei caratteri differenziali degli eventi cosmici.

La questione adunque si riduce ad una più esatta determinazione della legge d'evoluzione. Qual'è il criterio di questa, dai primi non pigliato con tutta l'esattezza del suo valore, e dai secondi del tutto trascurato? Questo criterio, sul quale l'Angiulli insiste, è che nel fatto meccanico dell'evoluzione s'implica anche il producimento di differenze qualitative. Nell'identità stessa del processo evolutivo occorre discernere il vario, cioè le successive differenze. L'importanza di quel criterio non è stata compresa in tutto il suo significato dagli oppositori. Il critico, che nella « Rivista italiana di filosofia » opponeva: *Il monismo per essere fecondo bisogna che congiunga l'unità con la varietà* (1), deve comprendere che a ciò perviene appunto l'Angiulli la mercè di quel criterio.

Non basta adunque concepire la sostanza cosmica come una unità indistinta di materia e di moto, e tale che in essa il processo

(1) Vedi il numero di luglio-agosto della » Rivista ital. di filosofia ».

derivativo delle cose è immanente, cioè con essa s'immedesima, onde i due problemi della *sostanza* e dell'*evoluzione* ne costituiscono un solo; ma occorre rilevare in tutti i suoi caratteri il processo di trasformazione, non riconoscerlo come una semplice continuità, nella quale non appaiono le successive differenze specifiche degli esseri, ma tale che in esso la medesimezza sostanziale sia inseparabile dalla differenziazione progressiva.

Occorre inoltre mostrare l'efficacia di quel criterio nelle applicazioni. Dipende veramente dall'avere trascurato quel criterio il non essere pervenuto ad una compiuta concezione monistica? Sì, e le applicazioni ne sono una prova, col seguire nei suoi successivi gradi la trasformazione del cosmo, pigliando questa, per esempio, dalla nebulosa sino al pensiero. L'Angiulli vede infatti tutta la importanza di quel principio, perchè dal modo come esplica la dottrina della evoluzione si scorge che in qualunque grado procede la trasformazione cosmica si ha sempre la determinazione di quel criterio fino al problema incluso della conoscenza. Anzi nel campo di questa è per virtù di quel criterio appunto, che l'autore corregge l'interpretazione evolutiva dell'esperienza data dallo Spencer.

L'Angiulli adunque, avendo rilevato in tutta la esattezza del valore un punto importantissimo della dottrina dell'evoluzione, ed avendolo colto in tutta la universalità di esso, nel quale in ultimo si accoglie il problema dell'evoluzionismo, il problema della conoscenza, il problema della metafisica, è pervenuto a darci la esatta ricostituzione scientifica della filosofia e la sistemazione del monismo realistico secondo le presenti condizioni del sapere. Solo in virtù di quel criterio è agevole in quest'analisi ed in questa sintesi scientifica, nello studio della evoluzione cosmica, il sapere cogliere la conoscenza di ogni oggetto particolare e la concezione della totalità, serbando rigorosamente il carattere unitario.

È stato sufficiente questo accenno per rilevare in quale direzione si muove il professore Angiulli e quali siano i criterii dominanti ai quali s'inspira la sua opera *La filosofia e la scuola,* la quale, essendo un libro compiuto che non mira solo ad un lato unico del contenuto filosofico, ma alla ricostituzione scientifica della filosofia, è una delle produzioni più importanti del pensiero contemporaneo. Passiamo a ricordare, dopo l'idea generale già data, i punti più importanti, nei quali specialmente si ammira l'impronta originale dell'autore.

IV.

L'Angiulli, innanzi tutto, nell'ultima opera sua fissa il contenuto della filosofia, nel quale rientrano le antiche parti di essa, logica, cosmologia ed etica. Il monismo infatti si specifica nei problemi dell'unificazione della dottrina del sapere, della concezione monistica del mondo e dell'unificazione del problema morale, cioè monismo logico, monismo cosmico, monismo etico: tre necessità, che in fondo sono una sola necessità del pensiero ed abbracciano tutto il contenuto unitario della filosofia. Senza la ricerca metafisica non è possibile però poter comprendere questa integrazione dei tre lati in una unità sola. Ed infatti l'Angiulli fa rientrare nel contenuto della filosofia positiva la metafisica, che non più deve mirare ad un oggetto trascendente, ma deve essere studiata coi metodi della ricerca positiva. Questo lato ripudiato dal positivismo del Comte e da incompiuti indirizzi posteriori che si chiamano tuttora positivi e che sopra la esperienza pongono il *metempirismo* e dietro alla fisica il *trascendente*, riappare nella filosofia scientifica progredita come compimento indispensabile delle scienze e della dottrina delle scienze.

È notevole che il Wundt, nel suo *Sistema di filosofia* testè pubblicato, perviene alla stessa conseguenza cui arriva l'Angiulli in Italia circa una metafisica fondata sull'esperienza e ridotta pel metodo ad una ricerca. Trattasi di un lato generalmente non bene inteso, come rilevasi da ciò che si è detto all'uopo sui concetti che il Wundt già avea manifestato con altri circa la necessità d'una metafisica positiva, prima di pervenire alla definitiva conclusione cui è pervenuto nell'ultima suddetta opera sua, e come rilevasi ancora da quello che qualcuno ha scritto anche su questo punto importantissimo nella sistemazione che compie l'Angiulli. È un errore il credere che la metafisica riappare come un quarto problema nel contenuto filosofico. La filosofia intanto è monista in quanto è metafisica. Il problema logico, il problema cosmico, il problema etico sono un problema solo, cioè il problema metafisico. È vera la definizione di Aristotele che la metafisica è la dottrina dei principii supremi; ma è per questo che essa solo può far comprendere perchè quei tre problemi sono in fondo un problema solo.

La metafisica non solo riappare, ma acquista maggiore im-

portanza nella filosofia positiva. Non è più un lato solo del contenuto filosofico, ma nel monismo scientifico essa è tutta la filosofia. Ed è per questo che il libro *La filosofia e la scuola* è essenzialmente metafisico. L'Angiulli, in quanto ha mirato ad una sistemazione del contenuto della filosofia, ha scritto senz'altro un'opera di metafisica. Anche la metafisica adunque diventa sperimentale. Ma come è possibile una metafisica sperimentale? Può far pervenire ad una metafisica l'esperienza? Trattasi dunque di tentare una nuova risoluzione del problema della critica oggi riapparso. Alla critica della *ragion pura* deve succedere la critica dell'*esperienza.*

L'autore si propone il problema, ed intorno ad esso mette il maggiore studio. Poniamo intanto nei suoi termini principali la questione rispetto alle antecedenze storiche.

V.

Il Kant, in cerca dei modi e degli oggetti dell'esperienza, uscì dai confini di questa. L'esperienza fu negata dal Kant come l'unica fonte della conoscenza, come l'unico fondamento della metafisica. La critica del Kant è riuscita alla negazione della metafisica positiva, sperimentale, ed è incompatibile col monismo. Essa riesce al dualismo tra l'esperienza e la ragione, tra il fenomeno ed il noumeno.

L'errore è aumentato per opera degli hegeliani, mentre l'attenuazione di esso per opera del neokantismo e del neocriticismo non risponde alle esigenze del monismo e della filosofia progredita. Se si è finito per negare, per opera di qualcuno, ogni dualismo tra il fenomeno e la cosa in sè, quello invece tra il senso e l'intelletto, tra l'esperienza e la ragione è diminuito, non è scomparso. Il neocriticismo in alcune sue ultime manifestazioni è pervenuto forse a riconoscere l'esigenza vera nella ricostruzione della critica, ha intraveduta la via per la risoluzione, ma a quel bisogno non ha saputo adempiere positivamente. L'indirizzo, invece, puramente sperimentale dal Comte sino ad oggi è pervenuto a ricongiungere il lato psicologico e logico dell'investigazione filosofica alla concezione oggettiva dell'evoluzione cosmica. Occorreva dunque porsi definitivamente in questo indirizzo, ripigliare il problema della critica e compierne la soluzione. E questo appunto ha fatto Andrea Angiulli.

Quale vuoto, intanto, egli ha trovato innanzi a sè appunto nelle manifestazioni principali contemporanee dell'indirizzo positivo pel problema della critica! Egli espone i progressi all'uopo fatti per opera dello Spencer, il quale, sollevando l'interpretazione della esperienza dal cerchio della vita individuale adulta alla universalità della razza, ha spiegato l'*apriorismo* dommatico del Kant mediante le acquisizioni progressive della razza. « Ma la dottrina dello Spencer, dice l'autore, « trova un grave scoglio nel dare ragione della prima acqui- « sizione, se questa comprende proprietà e caratteri differenti « dai fatti più semplici a cui si riannoda ». Si scorge bene, dunque, che qui ci troviamo innanzi a quel punto fondamentale della dottrina della evoluzione, il quale, trascurato dallo Spencer, è stato invece rilevato dal nostro autore nel suo vero ed esatto valore. Il fattore originario della coscienza, infatti, nell'esperienza rudimentale della razza come mai può apparire nella trasformazione cosmica se l'evoluzione è ridotta al solo successivo producimento di differenze quantitative?

La dottrina dello Spencer riesce al dualismo. La deficienza è additata dal Lewes, il quale sulla base d'una dottrina dell'evoluzione più compiuta di quella dello Spencer, non solo non disgiunge l'attività psichica dalle funzioni della vita, ma questa intimamente connette con la trama dell'evoluzione cosmica. Il pensiero del Lewes però « è turbato dal supposto « metempirico del soprassensibile, che continua a nascondersi « nel buio delle prime ragioni dell'esistenza ». Il monismo adunque non se ne appaga.

Da ciò la necessità d'una ricostituzione d'una dottrina critica della filosofia positiva. Questa ricerca si deve connettere al problema cosmico. Occorre perciò, prima di ogni cosa, rilevare in tutti i suoi criteri la dottrina dell'evoluzione: un solo di essi venga meno, la soluzione del problema della critica diventa impossibile. Ed a ciò sappiamo che l'autore ha adempito; non basta. Ammessa la necessità della esperienza siccome unica fonte dei prodotti e delle facoltà conoscitive ed unico fondamento della scienza e della metafisica, per mostrare il valore della ipotesi così ammessa occorre spiegarsi l'esperienza con la esperienza stessa. Sicchè, postosi l'autore in questo campo, rifà la ricerca degli elementi, delle condizioni, dei fattori che generano il fatto conoscitivo. La genesi e la graduale formazione dell'*apriorismo* nella dottrina della conoscenza trovano la loro spiegazione, innanzi tutto, nell'esattezza dei criterii della

dottrina della evoluzione. La prima acquisizione non è negata come impossibile nella trama dell'evoluzione, non è un miracolo. Il dualismo scompare.

L'autore, rifermato che il problema dell'*unità dell'io* è nelle sue ultime radici un problema biologico e che però il fenomeno della coscienza è un'apparizione graduale, ne inferisce che essa deve trovare i suoi primi rudimenti in una progressione di eventi anteriori all'apparizione della coscienza. Tali eventi si attengono ai processi della esperienza, sicchè bisogna riporre in questa la condizione della coscienza, e non già ammettere le azioni dell'intelletto, della coscienza o della autocoscienza come condizioni *a priori* dell'esperienza. Scompare così la pretesa dualità dei fattori della conoscenza, e resta come unico processo per l'esplicazione dei fatti della mente l'*esperienza.* Sicchè l'elemento *a priori* viene ridotto ad una formazione organica, che varia, si aumenta, si perfeziona col progresso della vita, ed il cui rudimento sta nelle prime manifestazioni della esperienza stessa, ricondotta alla semplice reazione sensitiva della materia organizzata agli stimoli del mezzo ambiente.

Non è questo il luogo di fare un riassunto della importantissima ricerca; concludiamo solo che la genesi e l'efficacia dell'elemento pratico assolutamente *a priori* non è stata presentata da altri in modo più positivo e compiuto.

Non ci fermiamo neppure sulle soluzioni speciali che l'autore dà ai problemi che si riferiscono alla dottrina della conoscenza, perchè esse s'intravvedono, avendo noi innanzi delineato la filosofia dell'autore ed i criterii fondamentali sui quali la sua opera si muove. Solo questo vogliamo però fare osservare, che dopo la dottrina dell'autore *il principio della relatività della conoscenza* riesce assai chiaro e corretto. Il reale in relazione a noi è quello che appare a noi, perchè è il reale che si svela a se stesso. In altri termini non vi è dualismo tra il reale in relazione a noi ed il reale in sè. Conseguentemente il principio della relatività non fa concludere dall'autore che esiste *la cosa in sè* oltre il fenomeno.

Lo studioso vede adunque in qual modo il problema della critica si riconfonde col problema cosmico. Ciò non era nel kantismo, non nel neokantismo e nel neocriticismo, non nel positivismo del Comte, non nella dottrina dello Spencer: l'esigenza del monismo non era appagata. La dottrina della conoscenza invece entra in una unica concezione con la dottrina cosmica: in ciò sta il problema metafisico della filosofia,

la quale però, come dicevamo, in quanto è monistica è essenzialmente metafisica. Fermiamoci dunque ancora brevemente su alcuni punti che riguardano il problema dell'essere, il quale s'integra con quello del sapere.

VI.

Accennando al processo evolutivo secondo l'Angiulli in rapporto ai bisogni del monismo, noi già abbiamo rilevato la sua dottrina generale dell'evoluzione. È qui intanto il luogo di fare osservare come in virtù di questa dottrina, e propriamente del criterio di essa sul quale ci siamo fermati, l'autore fissa il giusto valore degli elementi primitivi della materia e della forza. Egli non è costretto a porre nelle forme più basse della sostanza cosmica quelle che sono proprietà delle forme complesse e le quali vengono dopo. È questa la correzione ad un comune punto erroneo, nel quale convergono per diverse ragioni e per diverse direzioni il *Materialismo* e l'*Idealismo assoluto*.

I criterii della dottrina generale dell'evoluzione trovano nel libro applicazione, oltre che al problema della conoscenza, anche alla *biologia*, alla *sociologia*, all'*etica*. Fermiamoci rapidamente su queste tre parti, accennando alle risoluzioni dell'autore nelle questioni che a quelle parti si rannodano e sulle quali discordano i positivisti contemporanei.

Le ricerche biologiche slegate e sconnesse di molti specialisti hanno dato ad essi un concetto assai incompiuto della biologia, la quale oggi è più innanzi di quello che da molti si afferma. In un suo importante articolo, per esempio, sul *Vitalismo e meccanicismo* (1), il Bunge, mentre afferma che per noi vi è una lontananza immensa dalla sola possibilità di dare una risoluzione alla questione sul carattere del fenomeno vitale, perchè gli studi progrediti di fisiologia mostrano sempre più che anche quei processi che si credevano riducibili al fenomeno fisico e chimico sono di natura più elevata, e che invece tutti quei fenomeni più semplici in biologia, i quali sono riducibili alla fisica ed alla chimica, sono quelli che in fondo si rivelano i meno vitali, mentre egli è quasi per pronunziare l'*ignorabimus*, invece si avvicina ad una soluzione. Accenna

(1) Vedi « Rivista di fil. scient. », Anno 1888.

infatti alla deficienza all'uopo negli studi odierni di psicologia, e mostra di conoscere che oggi la ricerca biologica abbraccia la questione intorno alla origine della vita e insieme della mente. Le indagini su ciò fatte sino a questo momento trovano una rapida esposizione critica nell'opera dell'Angiulli, il quale corregge la dottrina darwiniana e l'integra nel processo evolutivo. In tal modo la ricerca biologica veramente abbraccia la questione intorno all'origine della vita e della mente, e la questione intorno all'origine delle specie viventi e delle facoltà psicologiche. In questa genesi ed in questa formazione graduale si rivela sempre più la necessità di quel criterio della legge d'evoluzione, sul quale efficacemente l'autore ha insistito.

Egli adunque nel determinare il concetto della vita mostra la necessità di comprendere in una unità indissolubile tutte le attività fondamentali di essa, cioè della nutrizione, della riproduzione, della sensibilità e della motilità. Qui, come si vede, è corretto l'errore dell'Haeckel, il quale, attribuendo la memoria alla sola molecola organica, non vede compiutamente la necessità della inseparabilità nell'evoluzione organica di tutte le attività fondamentali della vita. Ed è opportuno ricordare che la condizione della memoria s'integra nel fenomeno della riproduzione.

L'Angiulli, connettendo, razionalmente e nel fatto, la ricerca dei fattori della evoluzione biologica all'altra dei caratteri differenziali, sale mercè questa indagine progressiva al problema dell'origine delle specie viventi. Riesce così esattissima la critica alla dottrina darwiniana, la quale non viene esposta e giudicata isolatamente, come si fa da molti specialisti e naturalisti, ma nel processo cosmico e con criterio filosofico. La legge di selezione non viene in tal modo giudicata come un potere a sè, ma resta collegata nell'evoluzione cosmica. La selezione non appare perciò come la *causa* delle variazioni, ma diventa quello che veramente è, cioè la *espressione* della variazione. Insomma è il fatto stesso della variazione, è il risultato della lotta nella evoluzione, lotta interna nell'individuo il quale per essa acquista proprietà nuove, e lotta esterna con gli altri individui. Senonchè a spiegare la selezione non basta l'avere esteso il principio della lotta per l'esistenza, della quale la selezione è il risultato; occorre anche rilevare l'efficacia dell'elemento psichico, il quale entra come fattore.

L'avere così ricostruita la dottrina della selezione e l'avere mostrata l'efficacia del fattore psichico nella selezione pura-

mente biologica è un progresso nell'opera dell'Angiulli. Chi non sa che di quella legge di selezione oggi, specialmente in Italia, si parla a sproposito? Un rappresentante della così detta nuova scuola penale per giustificare la pena di morte con la legge di selezione, sulla quale fonda tutta una teoria sulla pena, falsa interamente quella legge, costruendola di suo capo; e, parlando di selezione artificiale, contraffà interamente la teoria all'uopo di Darwin, pur dichiarando di applicare la teoria darwiniana! (1) Mostrammo gli errori di questa applicazione, e la critica trova fondamento in questa parte del libro *La filosofia e la scuola.*

Al fenomeno biologico ed alla biologia si connettono intimamente il fenomeno sociale e la sociologia. Questa scienza, la quale aspira alla sua organizzazione, trova del pari nel libro una rapida esposizione critica. Noi ci fermiamo su due punti importantissimi del problema i quali progrediscono veramente per opera dell'autore italiano.

La questione fondamentale del carattere differenziale del fenomeno sociale ha dato sino ad ora risposte discordanti. Di fronte alla dottrina che l'Angiulli espone sulla genesi e sul formarsi graduale di questo carattere, ci sembrano unilaterali le altre dottrine, del Comte oggi ripresentata e rinnovata, dello Spencer, del Lilienfeld, dello Schaeffle, del Vanni, del De Greef, ecc. Colto nel suo apparire, il carattere differenziale, secondo l'Angiulli, è un prodotto delle forze fisiche e delle leggi della vita. Gradualmente, mediante l'azione preponderante del fattore storico e del fattore psichico, l'Angiulli evita d'immedesimare quel fenomeno con le leggi dell'organismo animale. In seguito il fenomeno sociale diventa sempre più un prodotto di cooperazione intelligente e volontaria, un prodotto artificiale, convenzionale, contrattuale. Guardato, non nella sua genesi, ma nella sua forma ultima progredita e nella sua tendenza, questo carattere differenziale complessivo del fenomeno sociale ci sembra essere l'elemento etico dal De Dominicis propugnato come carattere differenziale, che viene invece dall'Angiulli considerato compiutamente nella genesi e nella formazione graduale.

Importante quanto la questione riguardante i caratteri differenziali del fenomeno sociale è l'altra, che si connette alla

(1) Vedi il nostro articolo nella « Rassegna Critica » 1888 (Anno 8°) num. 7.

prima, sui fattori del progresso sociale. Anche in ciò l'Angiulli si discosta dallo Spencer. Egli è contro, diciamo così, al fatalismo spenceriano, pel quale il progresso della società è dovuto quasi al dominio esclusivo dell'attività istintiva ed emozionale. L'autore invece dà la dovuta importanza al fattore dell'attività intellettiva e volitiva, alla coscienza individuale e sociale.

Conseguentemente, passando nel campo dell'etica, anche qui ogni fatalismo scompare, ed il fattore della volontà individuale assume tutta la sua importanza. Nell'azione scambievole dell'attività sociale verso gl'individui e dell'attività degl'individui verso la società è il fondamento del progresso e l'essenza storica dell'etica. La dottrina dell'etica compie il concetto della filosofia: in essa si accoglie un problema di significato cosmico. La legge dell'etica in tanto è vera in quanto si dimostra essere l'esplicazione d'una legge cosmica. La legge di evoluzione intesa in tutta la sua estensione e nel suo esatto valore ci dà ragione anche di questa trasformazione, per la quale non occorre insinuare negli atomi primitivi caratteri che sono proprii soltanto delle forme cosmiche posteriori.

Deriva da tutto ciò che neanche la libertà può considerarsi disciolta da ogni nesso causale. Esiste negl'individui il potere di cambiare da sè i motivi dei proprii atti e la facoltà di valutare i rapporti presenti della vita in attinenza ad un ideale previsto e non ancora esistente; ma quel potere e quella facoltà sono acquisizioni. L'esame successivo di questo nesso causale, dal quale non può disgiungersi la libertà, fa pervenire l'autore alla correzione di alcune teorie contemporanee sull'uomo delinquente. Nello stabilire i caratteri dell'uomo delinquente e nel ricercare l'etiologia criminosa non bisogna arrestarsi alla semplice base fisiologica, sconoscendo l'efficacia di altri fattori. La depravazione organica può nascere anche da influenze estrinseche. Da ciò anche le deviazioni morali nell'individuo, le quali non possono rispecchiare lo stato selvaggio, ma provengono da rapporti creati dalla civiltà.

I problemi, i quali successivamente si connettono alla ricerca filosofica, trovano in tal modo nell'opera dell'Angiulli la risoluzione scientifica. Ciò deriva dal fatto che essi non sono posti e risoluti isolatamente; ma trovano luogo nella sistemazione del contenuto filosofico. La risoluzione deriva dal sistema stesso. L'Angiulli col suo libro raggiunge l'intento prefissosi: egli perviene a costituire scientificamente il contenuto della

filosofia. Il valore morale e sociale e l'efficacia pratica di essa trovano il fondamento e la spiegazione nel contenuto stesso della filosofia. Si comprende dunque perchè l'Angiulli è tra i più illustri pedagogisti in Italia e fuori. La pedagogia per lui non è un problema isolato: essa s'integra intimamente nel contenuto della filosofia. La filosofia nella sua tendenza non è che pedagogica. Conseguentemente la ricerca dell'autore sul significato sociale e morale della filosofia e sull'ufficio educativo di essa nella scuola, non è altro che una continuazione della ricerca filosofica. È un ritornare su tutto il contenuto della filosofia scientifica con i criteri stessi che questa impone.

VII.

Ancora immensi orizzonti sono aperti innanzi alla scienza. La ricerca filosofica ci svelerà sempre più l'economia del Cosmo. La relatività di questa ricerca però e delle conseguenze alle quali perviene non deve far dare quel significato volgare, ci si lasci la parola, che oggi dai profani di ogni sapere filosofico si dà alla *relatività* di ciò che conosciamo. La ricerca filosofica oggi è a tal punto, che certi veri fondamentali ai quali è pervenuta potranno essere sempre più rifermati, ma distrutti non mai. Tali conquiste filosofiche fondamentali si trovano tutte in quest'opera di Andrea Angiulli, la quale resta come un rapido e progredito riassunto, corretto innanzi tutto in molte soluzioni dubbie ed erronee, e come un programma di nuove ricerche dopo un lungo cammino di pensiero e di lotte. Il monismo avrà dalla ricerca riconferme maggiori.

Ma come mai le condizioni presenti della società sono ancora assai lontane dal progresso cui è pervenuto il pensiero, e dalle conseguenze pratiche di esso? Da molti si risponde che ciò è derivato dalla deficienza nel passato della educazione scientifica, e come rimedio per l'avvenire da essi si propone giustamente ancora questa grande arme, l'educazione. *L'éducation est le grand champ de bataille,* diceva il Littré. Tutto sarà risoluto dalla filosofia, dalla educazione scientifica, anche la questione economica. L'educazione farà la libertà.

Altri hanno capovolto i termini, come per esempio alcuni socialisti, ed hanno invece concluso che la prima forma deriva dalla seconda. Non vi ha dubbio che dal miglioramento continuo educativo deriva nelle sue varie direzioni il progresso

della società, epperò anche la soluzione della questione economica: la libertà è successivamente una conseguenza della educazione. Ma non può neanche negarsi che allora si avrà veramente l'attuazione dei nuovi progressi della scienza, l'universalizzazione delle sue ultime verità, l'educazione scientifica, quando le condizioni sociali ciò renderanno veramente possibile. La presente organizzazione economica, per esempio, è un ostacolo all'educazione. Non si può negare che l'educazione fa la libertà, ma è anche vero che la libertà fa l'educazione. Sono due termini che non si escludono, perchè l'educazione in fondo è libertà e la libertà è educazione: il processo storico mira nell'istesso momento all'integrazione dei due termini.

Razionalmente dunque, nel contenuto della filosofia, libertà ed educazione sono la stessa cosa: nel processo storico essi sono due fattori in parte divisi dalla successiva relatività dei tempi e tali che l'uno, nello stesso tempo e successivamente, diventa condizione allo sviluppo dell'altro.

Con questi convincimenti, con questi ideali la generazione che sorge e che si deve nutrire negli studi progrediti della filosofia positiva, deve avere per programma: *pensare ed agire.* L'una cosa senza l'altra è sterile ed infeconda. E l'opera appunto dell'Angiulli fa rifermare ognuno in questi propositi, perchè dopo di essa lo studioso vede sempre più innanzi a sè sorridenti gl'ideali di scienza, che nello stesso tempo sono anche ideali di libertà.

Napoli, settembre 1889.

ERRICO DE MARINIS.

QUESTIONI DEL GIORNO

SUI NUOVI PROGRAMMI PEI LICEI

Al nuovo Regolamento per le scuole secondarie del Regno, che l'onorevole Boselli ha diramato con decreto del 24 settembre 1889, trovansi allegati i programmi dei diversi insegnamenti tanto pel Ginnasio inferiore e superiore, quanto pel Liceo. Notiamo di passaggio che l'on. Ministro, resistendo coraggiosamente alla tendenza ultra-classica che si era manifestata in seno dell'ultima Commissione da lui eletta per compilare il progetto di legge di riordinamento dell'istruzione secondaria, ha mantenuto non solo, ma allargato pur anco l'insegnamento delle scienze naturali. Invero le *Nozioni di scienze naturali* figurano anche nel programma del Ginnasio inferiore, nelle tre classi del quale si trova scompartito un elementare trattato di fisica, anatomia e fisiologia umana ed igiene.

Ma a noi preme soprattutto vedere come l'on. Ministro abbia esaurito il suo còmpito per rispetto all'insegnamento della filosofia. Ecco il testo ufficiale dei nuovi programmi per questa disciplina che naturalmente seguiterà ad insegnarsi solo negli ultimi tre corsi secondarii, vale a dire nel Liceo.

Programma per l'insegnamento della filosofia.

« I. Classe I^a — **Psicologia** descrittiva, consistente a preferenza nella « enumerazione, classificazione e analisi dei fatti psichici fondamentali e « nell'esposizione delle loro leggi empiriche.

« Il professore insisterà principalmente su i fatti che si riferiscono al « conoscere (coscienza, sensazione e riproduzione, quindi memoria ed imagi- « nazione, pensiero propriamente detto), riserbando per la III^a classe una più « larga esposizione di quelli che appartengono all'attività pratica (senti- « menti, tendenze, istinti, passioni, volontà).

« II. Classe II^a — **Logica** formale, tradizionale; ristretta, per quanto « è possibile a ciò in che tutte o quasi tutte le scuole filosofiche consentono, « e aggiuntavi la teorica dell'induzione e del metodo sperimentale secondo « gli studi moderni, con opportuni esercizi e con applicazione anche per via « di letture.

« III. Classe III^a — **Etica.** Svolgimento, come nell'art. I è accennato, « della parte della psicologia che si riferisce all'attività pratica.

« La morale riguardata in ordine al soggetto: atto umano, e sue condi- « zioni, coscienza morale, abiti, passioni, virtù, vizio, indole, carattere, impu- « tabilità e responsabilità.

« La morale riguardata in ordine all'oggetto: legge morale, il bene e
« le sue specie, il bene morale, l'obbligazione. Diritti e doveri. Il dovere e
« le sue classi: in particolare i doveri religiosi, i doveri verso sè stessi, i
« doveri verso gli altri, distinti principalmente in doveri di famiglia, sociali
« e civili. Diritti: diritto alla libertà personale, diritto di proprietà, diritti
« domestici.

« Concetto di Nazione, di Stato, di Governo e delle funzioni proprie di
« questi enti. Costituzioni rappresentative, costituzione politica del Regno
« d'Italia.

« IV. L'insegnante darà nei luoghi opportuni qualche nozione di estetica
« e di storia della filosofia ».

Questo programma non risponde, senza dubbio, all'ideale, che noi ci facciamo, di un corso indipendente e positivo di filosofia; ma nelle condizioni presenti esso comprende alcune delle riforme indispensabili da noi lungamente patrocinate. Il programma, d'altra parte, è concepito con una certa larghezza e lascia con ciò ai professori maggiore libertà che non se fosse troppo particolareggiato.

Lodiamo senza riserve l'on. Ministro di aver limitato l'insegnamento della *psicologia* ai soli *fatti psichici elementari* e alle loro *leggi empiriche.* Così vengono accuratamente eliminate tutte le astruse questioni metafisiche sull'anima, nelle quali si perdeva una volta la fatica didattica del professore, ed ogni sforzo di attenzione degli alunni. È pur detto nel modo più chiaro che la psicologia si occupa di *fatti*, e non di ipotesi nè di teorie, e vengono acutamente designati i fatti psichici di cui dovrà occuparsi il docente: cioè fatti o *fenomeni* di coscienza, di sensazione e riproduzione, quindi memoria e imaginazione, di pensiero o intelligenza, di sentimento, di tendenze, istinti e passioni, di volontà. Non v'è cenno che sia obbligo del professore liceale di filosofia di avere soltanto una data dottrina ufficiale. Fin qui naturalmente lo spiritualismo aveva imperato nelle nostre scuole secondarie. Siamo, dunque, di fronte ad un'invasione delle idee di indipendenza della filosofia da ogni principio dogmatico, e se solo questo avesse fatto l'on. Boselli nel suo ufficio di Ministro della Pubblica Istruzione ci basterebbe per dargli plauso.

Lo stesso positivismo scientifico (ci si lasci usare questa parola) si trova per rispetto alla *logica* ed all'*etica.* Dalla prima sono escluse le discussioni irritanti ed oziose, così pel maestro come per l'allievo, intorno all'origine delle idee prime, al criterio assoluto della verità, e simili: dalla seconda veggiamo poste fuori le non meno astruse e insolubili questioni sulla libertà dell'arbitrio, che fino a pochi anni or sono formavano il caval di battaglia della scuola accademica inspirata da Mamiani e consorti.

Gli esercizi pratici del trattato di logica riusciranno un mezzo prezioso per sviluppare nei giovani la facoltà raziocinante: ma avremmo bramato una indicazione più precisa delle opere da leggersi. Per citare un esempio, ci parrebbe opportuno che venisse adottato il bellissimo scritto dell'or dimenticato, ma pur sempre grande Maurizio Bufalini sul metodo sperimentale; anzi

ci aspettavamo che l'on. Mariotti, ora segretario della I. P. e già amico intimo del grande medico-filosofo, avrebbe pensato di consigliarlo a S. E. il Ministro. In quelle poche pagine, il Bufalini racchiuse tutto il codice della scienza ed arte del ben ragionare, e non son certo inferiori a quelle del Whewell, del Jevons e di Claudio Bernard: di più, cosa rara per uno scienziato italiano, sono scritte italianamente.

Ben fece il Ministro a stabilire che il professore nel trattato di etica si limiti a discorrere di fatti o fenomeni etici, e non di principii assoluti di morale. Lodevole il vincolo che il programma mette innanzi fra le dottrine filosofiche dell'etica e le esigenze pratiche della vita sociale. E non lamentiamo che la storia della filosofia sia d'ora in poi limitata a *qualche nozione,* giacchè tutti sanno che questa parte del trattato di filosofia forniva il destro a molti professori di confondere la testa degli allievi con inutili quanto parzialissimi giudizii personali intorno ai responsi delle discipline scientifiche. Di queste ultime segnaliamo anche quelle parti dei nuovi programmi ministeriali dove, crediamo per la prima volta, si trova indizio delle odierne dottrine biologiche ed antropologiche.

Infatti, nella classe II^{a} liceale anche il professore di scienze naturali dovrà discorrere delle « sensazioni, percezioni, reazioni, azioni reflesse, cause « esterne ed interne di sensazione, illusioni ed allucinazioni. Sonno, sogno, « letargo, sonnambulismo e ipnotismo. Localizzazione delle funzioni cerebrali, « intelligenza ». Dovrà pure esporre la « Relazione degli organismi fra loro « e con l'ambiente; lotta per l'esistenza; simbiosi e parassitismo; adatta- « mento; ereditarietà ». Nella classe III^{a}, dopo il trattato elementare di mineralogia, fisica terrestre, geologica, vi è nel programma anche il posto per la paleontologia e la archeologia prestorica. Il professore dovrà trattare della « distruzione e diffusione degli organismi; delle modificazioni dei climi, delle « emigrazioni e acclimazioni, delle mutabilità nel tempo degli agenti naturali, « con applicazione alla storia della terra; delle epoche geologiche e periodi « glaciali; dell'uomo e sua antichità; finalmente delle razze umane, special- « mente dell'indoeuropea »

Se i professori di scienze naturali, come è a sperarsi, daranno con questo programma agli allievi un concetto sufficientemente ampio delle idee evoluzionistiche, avremo nell'insegnamento secondario introdotto il contravveleno di tutti i vecchiumi che certe autorità intangibili hanno preteso consacrare e che la tradizione conserva nelle nostre scuole, pur riconoscendo che sono oramai cose fuori di stagione.

Genova, 15 ottobre 1889.

E. Morselli.

RIVISTA ANALITICA

La coscienza nel sonno: studio di Psicologia per G. DANDOLO. — Padova, A. Draghi, 1889, un vol. in-8° di p. 200.

Nel duello, che modernamente si combatte fra la filosofia scientifica — ultima nata — e i vecchi sistemi tradizionali — forti dell'appoggio dell'abitudine mentale e di mille convenzioni e pregiudizii, di cui si son nutricati — è proprio confortevole vedere come le nuove reclute vadano ad ingrossare i battaglioni della scienza, laddove le file avversarie si veggono continuamente sminuire. E nel mentre nel campo ostile continuano le secolari dissenzioni, le lotte intestine, le eresie e gli scismi, la scienza vede invece i suoi gregarî stretti in falange compatta, addetti ad una fede sola, come uno è il vero, e capitanati valorosamente dai grandi pensatori, splendore del secolo. E tra i valenti si segnala alla pubblica attenzione il giovane prof. G. Dandolo — già allievo dell'Ardigò, e oggi insegnante filosofia nel R. Liceo di Reggio d'Emilia — col suo recente libro: *La coscienza nel sonno*, del quale un capitolo venne già pubblicato su questa « Rivista ».

Se la storia è capace di darci qualche insegnamento, la principal ragione dei secolari traviamenti, onde la filosofia s'è meritata trista fama tra i cultori delle scienze esatte e positive, sta nell'essersi dessa abbandonata quasi sempre a vane logomachie, nell'aver avuto il feticismo delle parole e la fede che la cabala o l'alchimia, onde coi concetti si possono formare i giudizii e i raziocinii, sia necessaria e sufficiente a sciogliere l'enigma del mondo. E se ne risentì particolarmente la Psicologia, per lunga età ridotta a similitudini, a metafore, a tautologie. L'antitesi essenziale dell'*Io* e del *non Io*, la coscienza sole dell'anima, le idee innate, trascendenti, magari sostanziali, le facoltà spirituali, l'*Io* immateriale, ed altre simili frasi formarono il patrimonio della vecchia Psicologia. Ora, snebbiare le oscurità delle vecchie parole, distruggere gli equivoci che vi si appiattano insidiosi, e proiettare sui concetti e sui termini un vivo fascio di luce colla fiaccola dei fatti, non è impresa nè di piccola utilità, nè di poca difficoltà. — Utilità, perchè la scienza in tanto vale e può, in quanto dalla mente di uno o di pochi si diffonde in quella di molti; e la comunicazione del pensiero non ha luogo altrimenti che per la parola: onde l'esatta significazione dei termini è primo argomento di trionfo per le idee. — Difficoltà, perchè le parole vecchie traggono seco le vecchie associazioni mentali, vigorose e compatte; onde lo svincolarnele è quanto disfare l'antico organismo del pensiero, smagliarlo a punto a punto, e ricostruire co'suoi frammenti una nuova unità più rispondente al vero.

E di tal genere è l'assunto del libro di cui parliamo: — eliminare gli equivoci e gli errori, che si appiattano nei concetti di *coscienza, psiche, io* — ricostruirli scientificamente in funzione dei fatti acquistati definitivamente dalla scienza positiva — e dimostrare l'identità della coscienza in tutti gli ordini dei fatti psichici. In una brillante e chiara introduzione l'Autore discorre delle odierne condizioni della filosofia, rende ragione dei perenni conflitti, che ne dividono in campi avversi i cultori, osservando come « il vero assoluto, esauriente il problema dell'essere, è una larva del desiderio, la quale trova solenne e perpetua smentita nella realtà »; e, lodati i sani ardimenti dei cultori serî, deplorate le intemperanti audacie dei *dilettanti*, ragiona del secolare dibattito fra *monismo* e *dualismo*, specialmente in ordine alla Psicologia, non senza pronunziarsi con coraggio raro, invero, in un professore dei nostri Licei attuali, in favore del primo.

Nel cap. I. l'A. prende in esame la teoria fisiologica della coscienza, proposta da A. Herzen nell'opera *Le cerveau et l'activité cérébrale*, ecc., secondo cui, delle due fasi dell'attività nervosa, disintegrazione e reintegrazione, la coscienza sarebbe legata alla prima. E la critica che egli ne fa, se, com'io ritengo, non colpisce giusto nè pieno, è però robusta ed acuta. Che la persistenza degli elementi intellettuali, o dell'*Idea*, com'egli dice, esiga la persistenza delle condizioni organiche, che ne sono il substrato, sta bene; — ma che queste condizioni siano un lavorìo perenne del cervello, non possiamo concedergli, quantunque dalla sua parte stia un nome assai noto, il Luys. — E non glielo concediamo per queste ragioni principalmente: 1° perchè la persistenza delle eccitazioni è sempre breve, e in poco tempo gli elementi nervosi si rimettono in stato d'equilibrio; — 2° perchè tenuto conto del numero enorme di eccitazioni, che vengono comunicate al cervello, in breve tempo si avrebbe un cervello totalmente eccitato; e allora, le eccitazioni successive? — 3° perchè non apparisce come non dovessero essere, in tal caso, tutte contemporaneamente coscienti queste eccitazioni fatte permanenti. — Comunque sia peraltro di ciò, l'A. ne viene ad una conclusione giustissima e importante: che, cioè, la coscienza si conserva essenzialmente identica anche nel sogno, nel quale appariscono i medesimi fatti, e coi medesimi caratteri, che nella veglia.

Nel Cap. II, l'*Inconscio fisiologico e la Psicologia dell'Io*, l'A. tratta la questione che dal Carpenter fu detta della *cerebrazione incosciente*, e rileva giustissimamente quanto sia improprio parlare di un inconscio psichico, non esistendo che un inconscio fisiologico, fattore e condizione del conscio psichico, e non potendosi ammettere fenomeno psichico che non sia anche cosciente. E passando poi ad esaminare le controverse dottrine relative alla natura dell'*Io*, e principalmente la tesi spiritualistica della sostanzialità dell'*Io*, e la tesi condillacchiana dell'*Io* fenomenale, somma dei fenomeni psichici, le combatte strenuamente per conchiudere che l'*Io* è un riferimento, ora della sensazione all'organismo, ora della rappresentazione alla potenzialità psichica inconscia. — Ma così concepito, in che rapporto sta l'*Io* alla coscienza? sono coestesi? Tutt'altro, l'*Io* non è che una frazione della coscienza, ma una frazione che si intensiva coll'estendersi di questa: la capacità del-

l'*Io* cresce, il sentimento della nostra personalità diventa tanto più vasto ed intenso quanto maggiore è la quantità delle idee che costituiscono la nostra potenzialità psichica.

E così l'A. s'è spedita la via al suo argomento principale, ch'è il sogno di cui tratta nei cap. IV e V, non già analiticamente, ma esaminando le questioni più larghe e generiche che al sogno si riferiscono. — Inclina a credere che il sogno sia continuo nel sonno, ed esaminate quindi le condizioni fisio-psichiche, in cui il sogno si produce, tracciatane la genesi, pone questi punti a titolo di conclusione: 1° La coscienza nel sogno è invariabile; 2° rimane solo turbata la legge d'associazione fra gli elementi mentali; 3° l'*Io* si dissolve, mantenendosi solo virtualmente. — Or, come noi ci sottoscriviamo al primo e secondo punto, non crediamo di poter accettare l'ultimo, se non molto limitatamente: attesochè, — appunto perchè la coscienza si conserva invariabile con tutti i suoi caratteri, mantenendosi intatti l'organo fisiologico e le modalità della sua funzione, — e perchè le leggi d'associazione persistono, quantunque i loro prodotti, per non essere più irrefrenati dall'autorità effettiva della realtà esterna, possano essere diversi da quelli della veglia, e perciò comunemente bizzarri, — opiniamo che l'*Io* solo eccezionalmente si ecclissi, rimanendo di solito e spettatore ed attore nella varia fantasmagoria di imagini, a cui dà il suo tono e il suo colorito.

Ma per quante eccezioni si possano fare sulle conclusioni del nostro A. non si può disconoscere la acutezza serena delle sue indagini, il suo metodo logico, stringente, e la vasta erudizione. Le note copiose, poste in fondo al libro, ne formano parte integrale, perchè in esse, oltrecchè si toccano argomenti laterali al tema, è spesso dimostrato con un ultimo tocco il pensiero dell'A. Il lavoro poi si distingue sopra tutto per un pregio molto raro in opere filosofiche, nelle quali di consueto lo stile pesante e il pensiero involuto e stentato stancano eccessivamente il lettore: — in questo invece la vivacità e leggiadria dello stile, infiorata di bellissimi paragoni mirabilmente lucidi ed illuminanti il pensiero, rivela nell'A. oltre ad una non comune robustezza di pensiero, un fine e delicato senso dell'arte. Per questo ci compiacciamo segnalare agli studiosi questo bel libro, che, come primo saggio di un giovane, promette in lui uno strenuo campione della filosofia scientifica.

L. Friso.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

FERRARI SANTE — L'ETICA DI ARISTOTELE riassunta, discussa ed illustrata. — Torino, Ditta G. B. Paravia, 1888, un vol. in-12° di pag. (VIII)-426.

Questo voluminoso saggio del dott. S. Ferrari, professore di filosofia nel R. Liceo di Fano, fu premiato nel 1887 dalla R. Accademia dei Lincei, e si raccomanda agli studiosi per la ricca e larga cultura e per una certa indipendenza di giudizii intorno al valore della morale aristoteliana. Egli è noto, in fatti, che per decreto ministeriale la *Nicomachea* era divenuta libro di testo obbligatorio per le nostre scuole liceali di filosofia, e l'autore, incominciando il suo dotto ed accurato esame storico-critico, lo ha fatto specialmente per risolvere il quesito se la morale delle lettere a Nicomaco sia in accordo col pensiero moderno e colla nuova etica scientifica. A tale scopo egli studia dapprima l'autenticità delle opere morali attribuite ad Aristotele, e indica le ragioni per cui il testo della *Nicomachea*, ad onta delle sue imperfezioni, raccolse sempre le preferenze degli studiosi (p. 1-90). Ne presenta poscia un compendio preciso (p. 91-185), e ne pone le idee morali in rapporto col resto della filosofia, e massime della politica, dello Stagirita (p. 186-242). Rifacendo la evoluzione delle idee morali nel pensiero ellenico anteriore ad Aristotele, mostra i legami che questi ebbe coi Pitagorici, con Socrate, con le scuole post-socratiche, e soprattutto con l'Accademia e con Platone (p. 243-318). Da tale raffronto sembra all'autore che l'etica nicomachea sia superiore a tutte le precedenti per uno studio più profondo dei dati psicologici, per la migliore determinazione del fine umano, per la distinzione e descrizione delle virtù, pel concetto della giustizia e dello Stato: per cui non si perita a proclamare Aristotele il primo dei moralisti antichi (p. 318-336). Egli, in vero, compreso il lato sociologico della morale: il fine da lui additato è per eccellenza umano ed associatore, nè la moralità è fatta dipendere dalla politica. Sotto molti punti la filosofia aristoteliana presentì la odierna filosofia scientifica, in quanto Aristotele giudicò l'etica una scienza come le altre; universale, la legge morale; importantissima, l'efficacia dell'eredità e dell'educazione; la vita, un prodotto dell'evoluzione: il governo, un effetto naturale della società politica: il diritto, una trasformazione dei bisogni sociali (p. 337-411). Si può dunque concludere che l'etica di Aristotele è tuttora da studiarsi con profitto, ma ad ogni modo la Nicomachea, se introdotta nelle scuole, dev'essere completata e compita in taluni punti, massime liberandola delle aggiunte fattele dal suo traduttore, lo Zannotti, il quale vi ha tentato conciliare la filosofia aristotilea col cristianesimo. Il Ferrari trova anzi che molte massime del nostro Ardigò e dei positivisti eran già in

Aristotele, e raccomanda la lettura degli ottimi *Elementi di filosofia* del Fiorentino, dove la morale aristoteliana è compendiata ammirabilmente.

Questo volume del Ferrari non trova più applicazioni pratiche, dal giorno in cui l'on. Boselli ha abrogato il regolamento Baccelli, che prescriveva l'*Etica Nicomachea*; ma è pur sempre da consultarsi da chiunque si occupi di problemi etici e filosofici.

SCIENZE SOCIALI

LETOURNEAU L. — L'ÉVOLUTION DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE. — Tome VI de la « Bibliothèque anthropologique ». — Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1888.

L'autore della *Physiologie des passions*, della *Biologie*, della *Sociologie d'après l'éthnographie* e d'altri numerosi scritti inspirati al più puro « materialismo scientifico », essendo incaricato del corso di storia della civiltà nella Scuola superiore d'antropologia di Parigi, ha intrapreso dal 1886 la pubblicazione di alcuni volumi intesi ad esporre l'evoluzione delle principali istituzioni umane. All'*Évolution de la morale* ha tenuto dietro l'*Évolution du mariage et de la famille,* che è stata seguita or ora dall'*Évolution de la propriété*, e così via via. Il metodo del Letourneau è essenzialmente positivo e comparativo. Egli comincia dalle forme iniziali che ciascuna istituzione assume nelle società animali, passa alle forme che ce ne offrono le società umane infime, e ascende grado grado a quelle che caratterizzano i popoli considerati come civili. Dal passato egli desume poi le ragioni dello stato presente e delle probabili modificazioni future. Ora, codesto metodo è eccellente quando si tenga conto di tutte le particolarità etniche e storiche, ma può condurre (e conduce infatti qualche volta l'autore) a generalizzare con soverchia facilità e a vedere il fenomeno sociale molto più omogeneo e semplice di quello che realmente sia. Un costume d'un popolo non può così nettamente dividersi dal complesso delle sue costumanze, abitudini e leggi, da riuscire poi, isolato, un buon criterio nell'apprezzamento del grado da lui raggiunto nella civiltà; laonde, nessuno vorrà supporre che dopo la intera serie delle opere del Letourneau, sarà dato di costrurre una gerarchia intellettuale e morale dei diversi popoli e delle diverse razze da lui ricordate. Così, per rispetto all'argomento del presente volume, il Letourneau riesce a dimostrare: 1° che la moralità sessuale si è sviluppata come la morale in genere, e che la sua origine risale soltanto al diritto di proprietà rivendicata, nelle società selvaggie o anche barbare, sulle donne assimilate alle cose ed ai beni; 2° ma che questa evoluzione, pur offrendo stadi successivi comparativi, varia secondo i tempi ed i luoghi, e non potrebbe, come si è preteso, essere subordinata a leggi precise e strette. Non si deve, dunque, parlare d'una evoluzione generale del matrimonio e della famiglia senza pensare che essa si spartisce sin dalle origini in tante linee divergenti quanti sono i principali tipi etnici in cui si distinse l'umanità primitiva.

Il matrimonio e la famiglia esistono anche fra gli animali sotto tutte

le forme, dalla promiscuità sessuale (cane) al matrimonio monogamico ed indissolubile (aquila), dal matriarcato e dalla poliandria (formiche, api), alla ben più comune poligamia (mammiferi, scimie antropomorfe). La promiscuità è rara anche nell'umanità infima, e le diverse varietà di associazione sessuale non offrono alcun rapporto stretto col grado di civiltà, tanto che alcuni popoli abbastanza avanzati conservano tuttora certi costumi sessuali che ci parrebbero a prima vista caratteristici di gradi bassissimi di cultura morale (ad esempio i matrimonii temporanei, a termine fisso, parziali, di famiglia, e simili), mentre altri, quasi selvaggi, osservano la più stretta monogamia. Dal che si desume che non vi è il più delle volte correlazione alcuna fra lo stato evolutivo dei legami sessuali e il grado di evoluzione intellettuale d'un popolo. La stessa civiltà Europea offre numerosi punti di contatto colle più barbare popolazioni: nei nostri rapporti coniugali sopravvive un'infinità di antichi costumi, che solo a poco a poco scompariranno; nella famiglia, qual'è ancora presentemente costituita, molte, profonde sono le riforme che vanno compiendosi gradatamente e quasi a nostra insaputa. Tuttavia, anche nell'avvenire è probabile che la linea evolutiva seguita dalle istituzioni sessuali sarà multipla, vale a dire che si daranno sempre forme diverse di matrimonio e di famiglia secondo i varii popoli e senza diretto rapporto col loro stato di incivilimento.

SCIENZE BIOLOGICHE

COBELLI RUGGIERO. — NOTE BIOLOGICHE SUGLI APIDI, ecc. — XIV pubblicazione fatta per cura del Museo Civico di Rovereto, 1889.

Sono pazienti osservazioni istituite dall'A. sin dal 1884 sulla psicologia di quel gruppo così psichicamente elevato quale è quello degli Apidi. Sebbene l'argomento sia stato molto trattato, e recentemente sopra tutti dal Fabre e dal Romanes, pure l'argomento non può dirsi davvero esaurito. Infatti, parecchie osservazioni del Cobelli si trovano in disaccordo con quelle precedentemente fatte dagli Autori, e ricorderemo tra queste quelle sulla *Xicolopa violacea,* Poda, che contrariamente alle asserzioni del Fabre, riconosce sempre il proprio nido, anche se spostato considerevolmente dalla località prima da esso occupata.

Quello che a noi importa maggiormente è che queste osservazioni — in cui il Cobelli accuratamente distingue il modo abituale di comportarsi degli individui dal loro deviare dalla regola — vengono maggiormente a comprovare che l'animale (come dice l'A. stesso riguardo alla *Chalicodoma*) « non è spinto da un impulso interno, invincibile, nel suo modo d'agire, ma può modificare il suo operato a seconda delle circostanze esterne e può adattarlo ai bisogni, mostrando in tal modo di possedere un certo grado di sviluppo intellettuale » (pag. 41). È, come si vede, l'antica idea di Erasmo Darwin, che con le recenti ricerche viene ad essere sempre più splendidamente confermata.

G. F. M.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI FRANCESI

Revue Scientifique *(Revue rose).*
*III*e *Série, tome XVI, II*e *semestre* 1888.

Le Bon G., *Ufficio dei Giudei nella storia della civiltà.* [È un articolo estratto dagli ultimi capitoli dell'opera edita dall'autore presso Marpon e Flammarion: *Les prémières civilisations de l'Orient,* 1889. L'influenza dei Giudei nella storia è stata nulla dal lato materiale; immensa, per contrario, dal lato morale. Se è vero che l'umanità è sopratutto guidata da fantasmi, convien riconoscere che dalla nazione israelita ne è uscito uno dei più formidabili. Durante mille anni e più l'Occidente si è piegato sotto la legge del povero ed oscuro falegname, divenuto il riformatore messianico del galileismo; ma è curioso osservare come il Dio di Gesù sia l'evoluzione del Jahvè giudaico, e come questi a sua volta si sia a poco a poco ingigantito in mezzo alle numerose deità della mitologia caldaica seguìta per tanti secoli dal popolo Israelita].

Pouchet G., *La pretesa evoluzione del senso dei colori.* [Pochi anni or sono si è sostenuto che la facoltà di percepire i colori aveva subìto nell'uomo una evoluzione recente, che non poteva prolungarsi oltre ai tempi preistorici, anzi non oltre al tempo in cui furono scritti i primi monumenti letterarii, come i poemi omerici. L'evoluzione del senso cromatico conterebbe, dunque, tutt'al più trenta o quaranta secoli, lasso di tempo affatto insignificante per rispetto all'antichità assegnata al genere umano. Questa singolare dottrina fu difesa da Geiger, da Hugo Magnus e anche da Soury. (Consultisi la bella monografia del dott. G. B. Bono, oculista in Torino, edita nel 1883). Si suppone che la retina umana abbia progressivamente distinti i diversi colori, cominciando dal rosso, nell'ordine della loro rifrangibilità, e che continuando allo stesso modo il progresso, noi arriveremo a percepire altri colori fino ad ora ignoti nella regione ultravioletta dello spettro. Il Pouchet non si propone di risolvere la questione, ma usando il metodo seguito dai sostenitori della evoluzione cromatica ha preso in esame cinque scritti di tempi e di autori diversi, e cioè il romanzo dell'*Asino* attribuito a Luciano, alcuni capitoli del *Pantagruele* di Rabelais, due libri del *Telemaco* del Fénélon, il romanzo *Paolo e Virginia* del B. Saint-Pierre, e finalmente un poema recentissimo sull'*Acqua* di Guy de Maupassant. Questo esame lo porta a concludere che tutti gli autori, qualunque siasi il tempo in cui scrissero, hanno una tendenza spiccata ad esprimere preferibilmente il color rosso. Cercando poi la spiegazione di questo fatto, il P. crede che il rosso abbia per primo richiamata l'attenzione degli uomini perchè lo si trova nel sangue dei vertebrali, nel fuoco, nella livrea degli uccelli ed animali più belli, nel tramonto e nell'alzata del sole, ecc. D'altra parte è oggi ben provato che anche gli animali inferiori percepiscono i colori: sembra

anzi che le formiche abbiano la percezione dell'ultra-violetto (Lubbock): donde la conclusione che non si hanno dati positivi per sostenere una evoluzione del senso cromatico].

De Varigny Enrico, *La filosofia biologica nei secoli XVII e XVIII.* [Nessuna novità. È uno studio di alcune opere di naturalisti e filosofi precursori del trasformismo, fra cui i noti De Maillet e Robinet, già segnalati dal De Quatrefages nel suo libro: *Charles Darwin et ses précurseurs français*, 1874. Troviamo, tuttavia, citato un Claudio Duret, magistrato di Moulins, che nel 1605 pubblicò un'*Histoire admirable des plantes et herbes esmerveillables*, ecc., dove sostiene, fra altre stranezze, che le foglie di certi alberi che cadono a terra, si trasformano in uccelli, e quelle che cadono in acqua, in pesci. Non si capisce quale rapporto possano avere codeste fantasmagorie, oggi rinascenti nei delirii pseudoscientifici dei nostri paranoici, colla dottrina scientifica e filosofica dell'evoluzione].

Altri articoli del semestre: — Alexandre, *L'ibernazione umana.* [A proposito della proposta del famigerato dott. Tanner, di farsi seppellire vivo per alcune settimane]. — Dufay, *Sonnambulismo provocato a distanza.* [Non v'è nessuna garanzia, che il sonno ipnotico di due soggetti si sia avverato senza suggestione precedente da parte dell'ipnotizzatore]. — Garnault, *Ufficio dei globuli polari nella fecondazione.* [Cenno sulle note teorie del Weissman]. — Lagrange F., *Educazione fisica del fanciullo.* [Estratto dall'opera: *Physiologie des exercices du corps*, edita nella « Biblioteca scientifica internazionale » di Alcan]. — Lanessan, *Evoluzione dei popoli dell'Estremo Oriente e regole della colonizzazione moderna.* [Articolo scritto a beneficio esclusivo dei tentativi infelici di espansione coloniale della nazione francese]. — Langlois, *La vita e l'opera di Rodolfo Clausius.* [Contiene apprezzamenti esatti e naturalmente elogiativi sul grande fisico, cui si deve in parte la teoria dinamica del calore]. — Paulhan, *L'associazione per contrasto.* [Il contrasto simultaneo ed il contrasto successivo qui studiati dall'A. sono messi in rapporto coi noti fenomeni della « polarizzazione psichica » delle persone ipnotizzate, che è un fatto di semplice suggestione o auto-suggestione psichica]. — Soret, *Su alcune illusioni prodotte dal disegno e dalla pittura artistica.* [Buon contributo ad una teoria scientifica dell'arte]. — Verneau, *L'Atlantide e gli Atlanti.* [Da un esame accurato l'A. desume che l'Atlantide di Platone, che ha dato tanto pascolo alla fantasia degli antropologi e degli storici, è una finzione, una favola; e che in luogo di essere gli antenati degli uomini di Cro-Magnon, gli antichi abitanti delle isole dell'Atlantico, cioè delle Canarie e delle Azzorre, ne sono soltanto i discendenti]. — Wilson, *Le grandi strade commerciali del globo.*

Revue philosophique.

Tome XXVII, gennaio-giugno 1889.

Janet Paolo, *I rapporti della filosofia colla teologia.* — [Non è filosofico lasciare in disparte lo studio della teologia, come se fosse inutile ai filosofi: l'autore crede, per contrario, che da tale studio questi ritrarrebbero

grande profitto, soprattutto per riguardo alla storia della teologia, la quale sarebbe complemento della storia della filosofia. Anche sotto l'aspetto dogmatico, la teologia può dare fecondi concetti agli stessi razionalisti. E fin qui siamo d'accordo collo Janet: — dove discordiamo da lui è nella conclusione, che, cioè, lo spirito umano, anzi che allontanarsi dalla metafisica per limitarsi alle scienze positive, debba invece ritornare da queste ultime alla metafisica (meno male) e dalla metafisica alla teologia, « per coltivare nello stesso tempo tutte le sfere del pensiero ». Noi sosteniamo, invece, che la teologia fu distrutta per sempre dalla cosmologia moderna].

Dunan, *Nuovo caso di guarigione d'un cieco-nato.* — [È un caso da aggiungersi a quelli oramai classici del Cheselden. Essi proverebbero inesatta, al dire dell'autore, la teoria empiristica di Helmholtz e Bain, giacchè « la visione, almeno quella della estensione superficiale, nulla deve alle sensazioni muscolari causate dal movimento delle nostre membra ». Tuttavia, le esperienze dell'autore non contraddicono alle dottrine empiriche. Nessuna prova egli ha potuto trovare in favore del nativismo, per ciò che tocca alla terza dimensione dello spazio (profondità). Adunque, se dobbiamo porre in dubbio l'efficacia delle sensazioni muscolari, non abbiamo però alcun motivo per abbracciare la ipotesi fondata sull'innatismo dell'idea di spazio].

Binet A., *Ricerche sulle alterazioni della coscienza nelle isteriche.* — [L'autore, sulla base di nuove e accurate esperienze su dieci donne isteriche, discute la difficile questione della doppia coscienza o sdoppiamento della personalità. Egli non accetta la interpretazione dei curiosi fenomeni da lui segnalati, secondo la quale il meccanismo dello sdoppiamento della coscienza consisterebbe in una dissociazione, ossia in un difetto di associazione o di comunicazione fra gli elementi delle due coscienze. Secondo il suo avviso, l'anestesia isterica non dipende affatto dalla rottura dei legami associativi fra i fenomeni coscienti e gli incoscienti: bensì, è l'effetto di un vero sdoppiamento. Le due coscienze si svolgerebbero isolate ed avrebbero ciascuna il valore d'una vera e propria coscienza. La sede del fenomeno non sarebbero nè i nervi conduttori o periferici, nè i gangli della base cerebrale, come voleva il Pitres, ma la corteccia cerebrale. In altre parole, l'anestesia isterica sarebbe di origine psichica, come da lungo tempo ha sostenuto il prof. Charcot].

Paulhan F., *L'astrazione e le idee astratte.* — [Lunga e minuta analisi del processo ideativo di astrazione. L'autore tenta di applicare la propria teoria della sistemazione degli elementi psichici, i quali tenderebbero sempre a separarsi in gruppi, e a costituire stati singoli. Tuttavia, ciascun gruppo ha sempre qualche cosa di comune con altri gruppi consimili, e sono queste parti comuni le quali tendono, a loro volta, ad agglomerarsi, ad associarsi, costituendo così gradatamente veri vincoli d'unione fra i diversi sistemi psichici. — Per quanto basata su un grande lusso di dimostrazioni ed argomentazioni psicologiche, questa dottrina del Paulhan non ci sembra contenere essenzialmente nulla di nuovo: di nuovo non vi è che il concetto della *sistemazione* sostituito a quello di *associazione*; ma non si tratterà, qui, d'una semplice differenza di parole?].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore.*

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

CONSCIO ED INCONSCIO (*)

1. — Nella varietà delle determinazioni psico-fisiche si nota un'infinita gradazione, entro a cui sono fissati i limiti dei varî fenomeni psichici.

L'attività, che è l'espressione del concetto della vita (come mi provai a dimostrare nel mio libro: *Il problema della vita*, Noventa, 1889), assume vari aspetti, i quali rappresentano la qualità e la quantità delle modificazioni della psiche. L'attività, prodotto e causa di passività, concretandosi nel meccanicismo vitalistico (meccanicismo e vitalismo non distinguendosi, secondo io credo, fra loro, se non nello stesso modo che fra loro si distinguono i fatti e le rispettive energie), dà così origine anche alla coscienza, e, conseguentemente, un suo grado inferiore implica ciò che si disse « Inconscio ». Tra il *conscio* e l'*inconscio* corre dunque una differenza puramente di grado. Ciò posto, l'inconscio potrà dirsi fenomeno psichico?

2. — Innanzi tutto ci domandiamo: La psichicità e la coscienza si possono dire del tutto identiche? A rispondere a questo interessantissimo quesito, è necessario fissare prima giustamente i due concetti di psichicità e di coscienza.

La psichicità consiste in quello sviluppo di funzionalità organica che oltrepassa la cerchia del lavoro fisiologico, sfuggendo così alla prima constatazione sperimentale del corrispondente modificarsi dei tessuti nervosi. Però è certo che anche nei fatti psichici occorrono, quale sostrato, speciali modificazioni fisiologiche, da cui risulta quel *quid novum* che oltrepassa la semplice sensazione, e che è, poniamo, il pensiero. Per cui,

(*) Cfr. in questa stessa « Rivista » gli articoli di Acanfora Venturelli, *Studi di psicofisica*, vol. iii, 1883-84, p. 407 e 486 e vol. iv, 1884-95, p. 131 e 550; — R. Ardigò, *Il vero e il fatto della coscienza*, vol. vii, 1888, p. 449; — G. Sergi, *I fenomeni psichici come funzioni dell'organismo*, vol. iv, 1884-85, p. 38; — G. Cesca, *La dottrina psicologica sulla natura della coscienza*, vol. iv, 1886, pagg. 1 e 97; — G. Dandolo, *La coscienza nel sonno e l'inconscio fisiologico*, vol. vii, 1888, p. 722.

quantunque questo *quid novum* non sia nella sua evoluzione e determinazione completamente definito, come è definita la sensazione, pure ne è certa la derivazione positiva, cioè la base fisiologica, e ne è indubitabile lo svolgimento eminentemente naturale, simile in ciò allo svolgimento naturale della sensazione. Il vero *come* del suo svilupparsi e determinarsi è ancora oscuro, perchè la scienza sperimentale non potè ancora offrire pienamente quei mezzi d'indagine, che diano esattamente e senza alcun vuoto il perfetto *modo* dello sviluppo psico-fisico: ma ciò non impedisce che il pensiero si debba considerare come un fatto tanto naturale, quanto lo è, ad esempio, il germogliare d'una pianta.

La psichicità, dunque, consiste nella ulteriorità di sviluppo del lavoro fisiologico, cioè nella traduzione del lavoro fisiologico in quello stadio di vita che ne è la conseguenza diretta: dico diretta, e aggiungo necessaria, non essendo possibile che una serie di fatti fisiologici succedentisi in un dato organismo, e precisamente nel cervello, non siano susseguiti da una serie di fatti psichici. Posto cioè il funzionamento dei sensi, non si può non ammettere che questo funzionamento sia per sè stesso atto a sdoppiarsi, cioè a *divenire* anche funzione psichica. La sensazione diviene pensiero necessariamente; il sentire è già una forma primordiale di pensiero. Tuttavia la sensazione sovente resta puramente tale, e quantunque avvertita non *si riflette*, cioè non dà origine alla psichicità della sua funzione. Però questo aspetto di vita organica non è costante, e direttamente o indirettamente si deve ridurre all'aspetto ulteriore, alla vita eminentemente psichica, vale a dire alla percezione rappresentativa (se così è lecito esprimersi).

Ciò ammesso, finchè il lavoro fisiologico non diviene psichico, nell'organismo psico-fisico si avvera ciò che si nominò *Inconscio*, il quale dunque sarebbe un *quid medium* tra il lavoro fisiologico ed il lavoro psico-fisico. Ma qui credo indispensabili alcune osservazioni.

Innanzi tutto, specificare il significato d'inconscio in quelle modificazioni di cui non si ha coscienza, è indubbiamente esatto, quantunque troppo ovvio e palese. Ma classificare nell'incoscienza solo alcuni fenomeni i quali già hanno carattere psichico, perchè prima di divenire coscienti ci si rivelano, per così dire, nella penombra della coscienza, io, a dir vero, non trovo esatto. Spesso un'idea ci si presenta oscurissima, sì che non ce la possiamo rappresentare nella sua entità. Però di essa

abbiamo una qualche coscienza, chè altrimenti non sorgerebbe il pensiero della possibilità della sua desiderata elucidazione. Perciò non si può, propriamente parlando, attribuire ad essa il termine « Inconscio ».

Nè questo è esattamente attribuibile al lavoro fisiologico, preparazione d'un lavoro psichico, perchè, come più sopra è detto, tutti i lavori fisiologici potrebbero dirsi per la stessa ragione inconsci. Similmente, non trovo necessario dire inconscia la modificazione fisiologica lasciata da una sensazione, modificazione che poi produca un fenomeno psichico.

Insomma, non è a dubitare che l'Inconscio non sia un termine di carattere del tutto metafisico: perchè anch' esso non afferma in fondo se non l'assenza della coscienza. Ciò che sotto di questo termine è inteso, è esprimibile completamente col genere e colla specie di lavoro fisiologico di cui esso è, insomma, una languida interpretazione.

Con questo io non nego ch'esso rappresenti uno stadio di transizione dal fisiologico al psichico; ma solo osservo come esso si possa, anzi si debba appropriare anche ad ogni fatto fisiologico che non ancora sia divenuto psichico. Per cui, se il termine Inconscio ha un valore convenzionale, questo è in gran parte inesatto. Però il termine « Inconscio » non è inutile, poichè esso ci dà nella loro interezza alcuni fatti che per lo sviluppo psico-fisico hanno un interesse speciale, e che io credo inutile di enumerare singolarmente, sia perchè ciò sarebbe opera lunghissima, e mai perfettamente compita, e per il nostro caso superflua, sia perchè i fatti stessi sono riconosciuti universalmente. Voglio solo notare che assai presto si dice *Inconscio* 1° ciò che non è ancora *prodotto eterogeneo* di un lavoro fisiologico; 2° ciò che diventa *conscio* in forza d'un legame associativo, il quale per la attitudine dei suoi fattori esige alla sua esplicazione, e quindi alla sua riduzione in coscienza, un *dato tempo*; 3° ciò che è effetto del *sentimento*, che non ha ancora oltrepassato un *dato grado* di sviluppo.

Ma il sentimento implica la coscienza, ed è coscienza pure quella che ci presenta come oscuro un *dato d'integrazione* non bene rappresentato. Ed ecco che mentre il termine *Inconscio* è inesatto, è d'altra parte utile alla retta e piena constatazione dei fatti psico-fisici.

3. — Un fatto si dice psichico quando presenta un carattere superiore a quello dei fatti fisiologici, i quali si danno anche senza coscienza. Ma si danno senza coscienza anche alcuni fatti

che non sono soltanto fisiologici, ma che in parte sono anche psichici. Ciò s'è detto anche più sopra, ed ora un esempio potrà servire di schiarimento e d'illustrazione.

Più volte m'è toccato, udita e gustata una suonata, di dimandare a me stesso se ho avuto coscienza dei varî toni e delle varie note che la produssero. E ben riflettendo, conchiusi che del tono generico, e in qualche punto speciale, e per qualche nota, ma non per tutte io ebbi coscienza, e che una piena coscienza io l'ebbi soltanto dell'assieme delle note, nessuna trascurata, se a quella suonata io prestai assidua ed intensa attenzione. Ora, in questo caso avere coscienza dell'assieme delle note non è lo stesso che avere coscienza delle note singole; alcune di queste vennero da me soltanto *percepite*. La psichicità di queste percezioni è innegabile, perchè altrimenti non potrei avere delle singole note un concetto sentimentale sintetico; ma essa va ondulando tra la piena coscienza, la semicoscienza e l'incoscienza diretta.

In via generale si può dunque identificare la psichicità alla coscienza? Con qualche restrizione, certo; senza restrizioni, io credo di no. Le restrizioni poi, che si dovrebbero adottare, consisterebbero in quel contributo speciale ch'è portato dal lavoro fisiologico alla coscienza, contributo che consiste nella riflessione speciale di un *dato* fisiologico. La riflessione in discorso ha necessariamente vari gradi: orbene, nel grado di questa riflessione sta il grado della coscienza, cioè dell'avvertirsi d'una, dirò così, *sensazione*; quando questa non è avvertita havvi il germe del fatto psichico, e talora una particella di psichicità, ma con ciò non è necessario vi sia una particella di coscienza. Questa è dunque la distinzione tra psichicità e coscienza; distinzione da cui risulta che la coscienza non è il primo fatto psichico. Il primo fatto psichico deve riporsi nel sentimento, questo essendo il sostrato necessario sì della sensazione che dei fenomeni psichici, e quindi anche della coscienza di cui è essenziale fattore, i fattori precedendo il prodotto.

Tra la psichicità e la coscienza corre poi un'altra differenza notevole, la quale, come quella suddetta, risiede nella momentaneità della coscienza posta di fronte alla perennità della psichicità. Così tutti i sentimenti, di qualsiasi specie siano, sono evidentemente di carattere psichico; però non in ogni momento del tempo sono coscienti. I sentimenti si risvegliano, cioè mentre esistevano prima, si accentuano fino ad arrivare al grado della coscienza; ma è indubitabile che non si risveglierebbero se già

non esistessero, e se non esistessero nell'individuo psico-fisico; dunque esistono prima di risvegliarsi pur non essendo coscienti, ed essendo tuttavia fatti psichici. Altrettanto può ripetersi del pensiero considerato di fronte alla memoria, e conseguentemente all'associazione delle idee. Questa anzi offre valido appoggio alla nostra concezione.

Si diede e si dà per esempio il caso d'una sintesi geniale, che sorga dal dominio psichico senza che si abbia una diretta e piena coscienza della sua derivazione. Ciò, dissi, comprova la nostra distinzione, poichè mentre s'ha coscienza distinta d'ogni singolo momento psichico il cui contributo mena al fatto della geniale comprensione, vuoi scientifica, vuoi poetica, non s'ha poi, dal punto della determinazione della sintesi suddetta, coscienza chiara e distinta della sua derivazione, ovvero del suo processo speciale, appunto perchè i momenti psichici singoli non si potevano riferire ad un risultato ch'era imprevedibile, come quello che supponeva il concorso di varî atti psichici, alcuni dei quali, come non ancora datisi, non potevano prevedersi. Però la concezione sintetica risultante diviene spesso profondamente cosciente, dando così origine a concetti che ne conseguono, sia immediatamente, sia mediatamente. Sicchè, dei fattori della concezione ultima s'ha e non s'ha coscienza; ed è anche per ciò che il termine inconscio non è esatto, quantunque utile ad esprimere il fatto nella sua piena verità. Però non si può dire ch'esso sia anche un fattore psichico, perchè in questo caso dovrebbe pure essere un fatto psichico, chè altrimenti si dovrebbe per proprietà di linguaggio denominare fattore dei fatti psichici; e d'altra parte fattori di fatti psichici sono tutti i fatti fisiologici, cioè è il lavoro fisiologico elemento necessario ed intrinseco delle determinazioni constitutive della psiche. Quindi si potrà dire soltanto, esattamente, che « l'inconscio esiste perchè esiste il lavoro fisiologico »; cioè che questo è preparazione della coscienza, mentre poi se è unicamente fisiologico, non entra evidentemente nel dominio della coscienza.

4. — Alla retta determinazione del concetto d'« inconscio » può contribuire un breve esame del fatto notissimo, che spesso si *vuole* senza saperne il *perchè*. Il volere come fatto psichico suppone i suoi fattori; ma mentre esso occupa il dominio della coscienza, cioè è reale volontà, i suoi fattori, vale a dire i fatti che ne determinarono la realtà, possono rimanere ancora nel dominio dei fatti fisiologici. Ciò prova la realtà della concate-

nazione dei fatti fisiologici coi fatti psichici; non solo, ma anche la traduzione di quelli in questi, e conseguentemente la omogeneità fondamentale delle leggi principali da cui sono regolati. Ma non prova punto l'esistenza speciale e distinta di un fenomeno detto « Inconscio »; solo in alcuni casi è lecito affermare l'esistenza di un fenomeno speciale che non si deve chiamare *Inconscio*, ma, per dir così, *Semiconscio*, e che consiste nell'avvertire un fenomeno psichico in qualche suo aspetto, o carattere, o funzione, e nella coscienza che si ha di non avvertirlo interamente; come ad esempio nell'avvertire una causa di un sentimento, senza potersene rappresentare immediatamente quella data causa relativa. Qui, com'è chiaro, si tratta della coscienza d'un fatto, e dell'incoscienza di alcuni elementi del fatto stesso; e se si addizionano i fatti coscienti che ci destano, poniamo, quel sentimento e ci rivolgono la coscienza alla causa di questo, risulterà per rispetto alla coscienza un qualche cosa che s'ha, dunque, a distinguere dal nulla con un termine che rappresenti un *qualche cosa*: vale a dire, nel nostro caso, col termine *semicosciente*.

Crediamo quindi di poter affermare che non tutto ciò ch'è psichico entra nel dominio della coscienza, ovvero che vi entra embrionalmente, sin da non essere appercepito nella sua reale concretezza. Potrà appercepirsene un lato, un segno, un elemento (associativo); ciò che resta del complesso psichico di quel *dato* psichico vi si collega per associazione, e solo mediante il concorso di altri fatti potrà entrare nel pieno dominio della coscienza.

5. — Se non sempre il psichico è « conscio », questo è però sempre psichico, e lo è eminentemente, come non è nessun altro fenomeno. Esso non è materia, nè moto, nè, ciò ch'è lo stesso, materia e moto simultaneamente; sebbene sia innegabile ch'esso dipenda dalla materia e dal moto, essendone funzione nello stesso modo che ne è funzione la sensazione, salvo la differenza di precedenza riservata a quest'ultima. Esso ha un'entità propria, come hanno un'entità propria il piacere, il dolore e va dicendo. Ed è questa un'entità che si concretizza con elementi tutti proprî e distinti, sì che nell'unità della coscienza non s'hanno a porre elementi estranei alla attualità della coscienza sebbene intrinseci e necessari alla sua formazione. Nel medesimo modo il calore è necessario all'ebollizione d'un liquido; ma non è però da confondersi coll'ebollizione stessa.

6. — Il conscio è l'espressione della coscienza, come il

psichico della psiche, come l'elettrico della elettricità. Della coscienza non si può fare più una facoltà dell'anima, come non si può fare una facoltà dell'anima di qualsiasi altro fenomeno psichico; e quindi tanto meno se ne può fare una facoltà separata. La coscienza non è che una data accentuazione di un fenomeno, accentuazione che non è l'ultima, dandosi o potendosi dare dopo di essa uno o più sentimenti specifici.

La coscienza è, dunque, un grado di lavoro psico-fisico, e non è necessario ch'essa accompagni direttamente ogni fatto psichico. Essa è uno sviluppo singolare di funzionalità, e non è meraviglia che questo sviluppo singolare si noti pure in semplici monere e nelle cellule più semplici, amorfe ed aniste. Poichè nulla si può dire irriducibile in natura, e dove v'ha complessità di funzione v'ha o può esservi complessità di struttura. Ed anche prescindendo da questa ipotesi, se nelle cellule ritenute semplici si notano fenomeni psichici, con tanto maggior ragione questi saranno riannodati ai fenomeni fisico-chimici. In questi ultimi riscontriamo un'attività molto inferiore a quella che dal punto di vista scientifico riscontriamo nei fenomeni psico-fisici; ma sarebbe illusione ritenere che questa differenziazione di attività sia assoluta.

La *selezione* non è che un prodotto ulteriore di un'attività fondamentale comune, e dipende dal combinarsi delle attività specifiche esigente un complesso di fatti. Precisamente come la combinazione di un numero di lettere inferiore non può dare quei risultati, che sono dati o possono darsi dalla combinazione di un numero superiore di lettere. La scelta non è che un adattamento, e viceversa; e dove vediamo maggiore libertà di scelta, havvi un lavoro complesso di disposizioni attuantisi secondo il bisogno. Perchè costruire sopra un fatto positivo fisime metafisiche?

La causa ultima dell'accumularsi degli elementi è, nel senso metempirico, una chimera. La causa relativa è la sola positiva, ed è conosciuta. Si sa di fatto che il nervo ottico non potrebbe mai sostituirsi al nervo uditivo, perchè il solo nervo ottico ha in sè le proprietà fisico-chimiche atte a produrre il fenomeno della visione; e altrettanto dicasi del nervo uditivo per il fenomeno dell'udito. Precisamente come quella sola specie di piante può produrre quelle date frutta; precisamente come la sola elettricità può produrre quei fenomeni che da questa risultano.

Ciò per la causazione intrinseca: e per la causazione estrin-

seca vale il medesimo ragionamento, giacchè nella natura tutto è concatenato dalla causalità. Un dato ordine di fatti *deve* produrre un dato ordine di effetti, i quali non potrebbero essere diversi dietro l'efficacia delle cause che li precedettero.

7. — La gradazione della coscienza è sintetizzata dalla coscienza dell'Io, cioè dell'insieme dei fatti psichici. Non sarà inutile definire, più esattamente che ci sarà possibile, questo nostro concetto.

L'Io è il complesso dei fatti psichici e dei fatti fisiologici, cioè degli ordini, delle specie e dei momenti di sensibilità. Esso non è che il riflesso, per così dire centrico, delle varie modificazioni del nostro organismo, sì fisiologico che psichico. Talvolta l'Io entra completamente nella coscienza, tal'altra vi entra in parte, spesso esso non è avvertito, cioè direttamente cosciente.

L'azione della sensazione e del pensiero prende spesso un atteggiamento isolato, e starei per dire indipendente; l'Io non è che l'attività stessa di questa azione, o per meglio dire, il centro dell'attività stessa. La quale, solo quando assume un dato grado d'ordinamento psichico ci dà la coscienza dell'Io; in caso diverso, l'Io resta oscurato nella penombra dell'attività psicofisica, di cui, pur essendo centro indispensabile, è anche, nello stesso tempo, dal lato soggettivo, sintesi; non è d'altra parte, dal lato della coscienza, elemento diretto indispensabile. Perciò l'Io è e non è sempre presente. È presente, perchè implicito nell'attività psico-fisica, la quale, com'è naturale, suppone un soggetto; non è sempre presente, perchè non sempre è avvertito nella sua vera sostanza, in sè stesso; non essendo sempre cosciente, non sempre è, evidentemente, presente. Ovvero, essendolo per riguardo all'attività di cui è centro, può dirsi che per la coscienza lo sia spesso soltanto indirettamente.

Non si deve confondere la persistenza della forza colla persistenza dell'Io. Nell'attività psico-fisica, che altro è la forza se non l'Io, cioè il complesso dei fenomeni psico-fisici, come sopra s'è detto? Persiste quindi l'Io, ma non si può con ciò negare che sia assente la coscienza dell'Io in un fatto psichico passato. Solo quando questo si rinnovelli e venga accompagnato da quel grado di lavoro psico-fisico che viene chiamato coscienza, che cioè si riconosca direttamente quale è il soggetto, il sostrato di quel fatto psichico, si dirà che il fatto psichico, pur essendo passato, non lo è però l'Io; sebbene d'altra parte nell'atto stesso che si riconosce che questo fatto psichico è passato, questo si rinnovi, se non altro parzialmente, nella coscienza.

Il *prima* e il *poi* nei fatti psichici sono tra loro distinti ed avvertiti come tali, ma però l'Io rimane o può rimanere, quantunque relativamente modificato, presente. Un'idea pensata come passata è necessariamente presente; ma tra essa quando per la prima volta fece parte della psiche, ed essa medesima quando viene rievocata nella psiche dalla potenzialità fisiologica in cui essa risiedeva, corre una differenza data dall'idea della rimembranza, accessoria all'idea principale in discorso. Perciò noi riportiamo l'idea presente ad un ordine antecedente della psiche, ordine in cui consisteva il nostro Io, diverso dall'Io presente tanto quanto l'ordine psichico presente è diverso da quel dato ordine psichico passato. Così mediante l'associazione delle idee si risovviene tutto o parte dell'ordine passato di cui fece parte quella data idea, e il nostro Io si ricorda, cioè lo si pensa come passato e in quanto si differenzia dall'Io presente.

8. — Tutto questo lavorio psichico concorre a determinare variamente il fenomeno del « conscio », il quale può fissarsi in tutti i fatti che modificano la psiche. Questo suo svolgersi dipende da infinite combinazioni, dalle quali poi risultano le leggi. E quanto saranno maggiori le combinazioni, tanto più sarà determinato il fatto del « conscio », e conseguentemente questo riguarderà più particolarmente la rappresentazione invece che la sensazione, nello stesso modo che, poniamo, il movimento d'una locomotiva riguarda più specialmente il lavoro motore delle parti, che non la combustione che ne è causa.

La coscienza deve, dunque, considerarsi come un fatto naturale risiedente in qualsiasi organismo animale e determinato dal lavoro fisiologico. Essa pure è, come l'insieme dei processi della vita, un processo meccanico complicato, e dominato dalla forza del mondo inorganico. Se si considera quest'ultima questione dal punto di vista esclusivo dell'attività inorganica, si potrebbe affermare che il mondo inorganico non entra nel mondo psichico nello stesso modo che esso entra nel mondo organico. Ma se si considera il vario determinarsi delle funzioni rispettivamente alla stretta concatenazione causale, non v'ha dubbio che il mondo psichico derivi dal mondo inorganico. Così, se si parte dal principio che il semplice è base del composto e che questo si sviluppa per varî gradi successivi e sempre per maggior complessità di elementi, non deve parere scientificamente strano che i fenomeni psichici derivino dal mondo inorganico. La derivazione dei fenomeni fisiologici dal lavoro fisico-chimico non dovrebbe sembrare meno strana.

9. — Scrive il Bunge che « mentre tutte le sensazioni, tutti i sentimenti, gli affetti, gli istinti, e una serie indefinita di imagini, non hanno alcuna localizzazione nello spazio, ma soltanto nel tempo, solo sono collocati nello spazio quei fenomeni i quali penetrano nella coscienza per la via della vista, del tatto e del senso muscolare » (1). Un cenno su questa asserzione non tornerà inutile a determinare la relazione in cui stanno la coscienza e lo spazio.

Il concetto di spazio è certo basato principalmente sulla sensibilità, la quale ci dà lo spazio nei suoi organi come ci dà il tempo nelle sue funzioni. Tempo e spazio sono quindi sentiti, non già intuiti, chè non è semplice intuizione quella che noi abbiamo del corpo, nel concetto del quale, sia esso concepito nello stato di moto o di quiete, è necessariamente generato e quindi coinvolto quello di spazio e di tempo. Perciò, se lo spazio sorge dall'intera sensibilità del nostro organismo, non è lecito ammettere che gli stati e i processi della nostra coscienza (che è pure una funzione della sensibilità) non siano tutti indistintamente localizzati nello spazio. La sensibilità è evidentemente nello spazio perchè si attua nel tempo; dunque vi è anche la coscienza; e come è incessantemente fissato nell'ambiente cronotopico il conscio, vi è con più ragione fissato il semiconscio.

Con queste poche osservazioni ho inteso di completare quella parte del mio lavoro: *Il problema della vita*, che riguarda la coscienza, e di fermarne così, sebbene a tratti generali ed incompiutamente, il carattere pienamente positivo.

Oneglia (Liguria), 1889.

GIOVANNI MARCHESINI.

---

(1) BUNGE, « Rivista di filosofia scientifica », 1888.

Studi sulla filosofia della Rinascenza in Italia

L'EPICUREISMO DI LORENZO VALLA

Preparato lentamente dal lavorìo di molti secoli, il Rinascimento appare come aurora luminosa sull'estremo orizzonte al genio di Dante, si afferma col Petrarca e col Boccaccio, ed invade finalmente tutto il pensiero e tutta la vita italiana al principio del Quattrocento. Allora dalla turba infinita degli umanisti maggiori e minori si alza colossale la figura di Lorenzo Valla, ingegno acutissimo di pensatore e di critico, che, intraprendente, audace, battagliero, porta la sua attività nel campo letterario, storico, giuridico, religioso, filosofico, politico, riempiendo di sè e dell'opera sua mezzo secolo di quell'età meravigliosa che, strappata la folgore al cielo, restituì all'uomo la propria coscienza e dignità. Dopo avere scosso il papato temporale coll'opuscolo sulla donazione di Costantino e lo spirituale cogli attacchi alla *Vulgata*, finì carezzato dagli stessi pontefici che sentivano la potenza del suo spirito in quel primo rivelarsi della pubblica opinione; assalito da ogni parte da validissimi nemici, Poggio Bracciolini, Antonio Panormita, Bartolomeo Facio, il Raudense, Benedetto Morando, tenne testa a tutti con indomabile sicurezza di sè, e l'arma dell'ironia, ch'egli sapeva finamente maneggiare, ridusse al silenzio, l'un dopo l'altro, tutti i più formidabili suoi avversarî. Uno scrittore di poco a lui posteriore lo chiamò l' « Achille » dell'umanesimo (1), e mai nome non fu più appropriato. Come l'eroe dell'antica *Iliade,* egli irrompeva irresistibilmente contro gli uomini e contro le idee, insofferente di ogni Agamemnone, invulnerabile da capo a' piedi, fin nello stesso tallone, cinto da tutta una schiera di fidi Patrocli pronti a rivestire le sue armi ed a combattere ed a morire per lui.

(1) Sabellico, *De reparatione linguae latinae,* in *Opera,* t. I, f. 112 *recto.*

Nato nel 1406 o 1407 (1) — è questione se in Roma od in Piacenza (2) — si mostrò fin dalla giovinezza ardito e strenuo lottatore. Educato alla scuola ed alla conversazione di Leonardo Bruni, di Giovanni Aurispa, del Rinucci, del Bracciolini stesso che più tardi gli fu così fieramente avverso, egli partecipava alle dotte riunioni ch'essi tenevano con suo zio Melchiorre Scrivani, col Loschi, col Panormita e con ogni altro più chiaro umanista che fosse allora nella Città Eterna, e, non ancora in età di ventiquattro anni, levava a rumore tutto il mondo letterario romano con un « paragone fra Cicerone e Quintiliano » sfavorevole al primo ch'era pure l'idolo de' suoi amici e maestri. Più tardi, essendo morto nel 1429 suo zio ch'era segretario apostolico, chiese di succedergli e, deluse le sue speranze, fulminò contro i cardinali, che gli si erano mostrati avversi, alcuni mordaci epigrammi (3).

---

(1) Vigeviniensis, *Vallae elogium*, in Giorgi, *Vita Nicolai V*, p. 207, Roma, Pagliarini, 1742. Così è da correggersi il Vigerinus del Giorgi e de' suoi copisti tedeschi che non è mai esistito (cfr. Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*, p. 223, n. 2, Napoli, Tip. dell'Università, 1885).

(2) I più recenti biografi lo vogliono nato in Piacenza, di cui certo era originario, ma egli si dice ripetutamente nato in Roma. Cfr. per es. *Opera*, pp. 180 e 329, ed. Basileae, Apud Henricum Petrum, MDLIII. Accennerò qui i più notevoli lavori ch'io conosca intorno al Valla, sebbene siano tutti incompiuti e una trattazione larga e sicura della sua vita e delle sue opere resti sempre da fare, in attesa di chi voglia seriamente frugare a tale scopo archivi e biblioteche dove giace inedito e disperso un ricco materiale sull'illustre umanista. Do i lavori in ordine cronologico: Zeno, *Dissertazioni vossiane*, t. I, p. 151-157, Venezia, Albrizzi, 1752; Tiraboschi, *St. lett. it.*, t. VI, parte V, p. 1397-1416, Venezia, Antonelli, 1824; Zumpt, *Leben und Verdienste des L. Valla*, in « *Zeitschrift für Geschichtswissen.* », t. IV, Berlino, 1845; Nisard, *Les gladiateurs de la république des lettres*, t. I, p. 195-304, Parigi, Levy, 1860; Clausen, *L. Valla, haus liv og skrifter*, Kopenaghen, 1861; Vahlen, *L. Valla*, in « *Almanach der Wiener Akademie* », 1864, e *Vallae opuscula tria*, in « *Sitzungsberichten der Wiener Akademie* », 1869; Paoli, *L. Valla ovvero la filosofia della politica nel Rinascimento*, Roma, Bocca, 1872; Castelnau, *Les Medicis, etc.*, Parigi, Levy, 1879; Invernizzi, *Il risorgimento*, Milano, Vallardi, s. a., ma circa 1880; Voigt, *Il risorgimento dell'antichità classica*, specialmente t. I, pagine 461-476 (trad. Valbusa) e t. II, p. 88-90 (testo tedesco). Altri lavori sul Valla del Falco e di altri annunziava il Paoli, ma non saprei se sono poi stati pubblicati.

(3) Paolo Cortese, *De cardinalibus*, apud Tiraboschi e Voigt, *ll. cc.* Il Valla attribuì più tardi l'insuccesso della sua domanda a Poggio (Valla,

Partito da Roma in conseguenza di questi fatti e dimorato alcun tempo in Piacenza per ragioni famigliari, passò nel 1431 professore all'Università di Pavia (1), dove pubblicò i tre libri *De voluptate*, che aveva terminato fin dall'epoca del suo soggiorno in Roma nel 1429 (2). Erano le sue prime armi nella filosofia, e vedremo ora che armi.

I.

Finge il Valla (3) che nell'estate del 1426 (4) si trovassero insieme nella curia pontificia i quattro segretarî apostolici Antonio Loschi, Cencio Romano, Poggio Bracciolini e Melchiorre Scrivani, cui s'aggiunsero, l'un dopo l'altro, il Bruni, allora ambasciatore di Firenze al Pontefice, il Panormita, il Rinucci, Antonio Arena e, per ultimo, Niccolò Niccoli, uomini tutti di cui l'autore tesse amplissimo elogio.

Opera, p. 351-352), già raffreddatosi fin d'allora con lui pel « paragone fra Cicerone e Quintiliano » (POGGIO, *Epist.*, V, 13) e del resto avverso sempre al conferimento del segretariato apostolico a' giovani, per quanto meritevoli e di alto ingegno. Che la cosa non sia improbabile è provato dalla condotta del Bracciolini con un altro umanista, per cui il lettore mi permetta di rimandare al mio studio *Tommaso Cappellari da Rieti, umanista umbro del secolo* XV, in « *Archivio storico per le Marche e per l'Umbria* », t. IV, fascicolo XV-XVI, 1889.

(1) Così i più accreditati biografi. Non rinvenni il rotulo dell'Università pavese del 1431; in quello del 1433 trovo: « Mr Laurentius de Placentia qui legit anno praeterito fl. 50 » (Ms. Arch. Com. Pavia). Cfr. VAHLEN, *Vallae op. tria*, p. 45 n.

(2) Che il Valla pubblicasse il *De voluptate* in Pavia sappiamo da sua attestazione (*Opera*, p. 621); che lo avesse finito nel 1431 dedusse dal PANORMITA, *Epist. gall.*, III, 36, il VAHLEN, *Vallae op. tria*, p. 44. Ma se il dotto tedesco e il suo compatriota Voigt, che lo ricopia, avessero letto con qualche cura la prefazione del Valla, si sarebbero accorti che egli finge avvenuti i dialoghi nel tempo che Leonardo Bruni fu mandato ambasciatore dai fiorentini al papa, cioè nell'estate del 1426 (Vedi *Commissioni di Rinaldo degli Albizzi*, t. II, p. 486, citate dallo stesso VOIGT, t. I, p. 309, n. 2 [tr. it.]) e dice che qualcosa dei medesimi gl'interlocutori dissero « pro re vera IAM HINC TRIBUS ANNIS, me audiente ».

(3) Il *De voluptate (ac de vero bono)* occupa le pp. 896-999 dell'edizione citata delle *Opera*. Perchè abbia segnato tra parentesi « ac de vero bono » si vedrà più innanzi.

(4) Vedi la penultima nota.

Dopo il solito scambio di saluti e di complimenti, entrarono costoro in ragionamento e, dopo alcuni discorsi, propose Leonardo di ritrovarsi tutti il dì seguente, ch'era festivo, in qualche luogo più conveniente per trattare di qualche filosofico ed utile argomento, e, accolta favorevolmente la sua proposta, si stabilì di convenire ad un portico sul monte Giordano, a quei tempi, dice il Valla, più noto e più frequentato del Palatino e degli altri sei celebri colli di Roma antica. Lo Scrivani, di ritorno a casa, invitò il nipote ad andarvi ancor'egli con un altro giovane lor parente, Niccolò Tartarino, poi dotto giureconsulto, e il dì seguente si trovarono tutti a Monte Giordano, tranne il Loschi, trattenuto dalla podagra. Allora il Bruni cominciò a discorrere dei molti che seguono il male e de' pochi che abbracciano la virtù, e, venendo a citare alcuni versi di Virgilio, ne trasse occasione a malmenare Epicuro e gli Epicurei, che pose nel numero degli stolti come coloro che non volevano vincere il vizio. È ben vero, egli diceva, che i vizî sono più numerosi che le virtù e che l'uomo è per natura portato più a quelli che a queste, ma, se a pochi è dato di amar la virtù per cagione della malvagità della natura, non per questo essa tralascia di essere indubbiamente divina, e non solo la più eccellente di tutte le cose, ma l'unico bene che esista (1). A quel punto sorse il Panormita e, dopo alcuni scherzi, domandò seriamente il permesso di farsi innanzi a sostenere la causa della natura e del genere umano ch'egli riteneva inseparabili, non gli parendo potersi privare l'uomo dei piaceri. « Possa », esclamava, « un Epicureo prendere, per vostra cortesia, la parola contro lo stoicismo » (2).

E qui comincia una vivace ed arguta difesa dell'epicureismo che via via si muta in una carica a fondo contro lo stoicismo. Essa abbraccia il resto del primo libro, di cui forma la maggior parte, e tutto il secondo: non vi s'incontra che rare volte qualche interruzione degli ascoltatori del Panormita messa lì unicamente per accennare a dialogo e senza importanza, in

(1) Non a caso il Valla affidava al Bruni l'elogio dello stoicismo. In questo senso ci resta infatti un suo tratterello. Cfr. Wotke, *Beiträge zu Leonardo Bruni aus Arezzo*, § 4, in *Wienier Studien*, t. xi, anno 1889.

(2) « Quare quod ad me attinet, cum tibi caetera assentiar, tamen naturae mihi patrocinium sumo, una cum humani generis defensione... Dabitis meae voluntati, quae vestra humanitas est, hanc veniam ut contra stoicum epicureus dicam ». P. 905-906.

genere, per le questioni agitate. In occasione di una di queste interruzioni l'umanista palermitano invita a cena i compagni, e dopo il secondo libro finge l'autore che la medesima abbia luogo. Nel terzo libro poi, ricominciata dopo cena la conversazione, succede un breve scambio di frizzi cortesi tra il Bruni e il Panormita, indi sorge il Niccoli a biasimar entrambi di aver parlato secondo gli antichi e presenta quelle che gli paiono le conclusioni migliori, tenuto conto delle credenze cristiane. Esaminiamo ora passo a passo, senza tener più conto della spezzatura, i due discorsi del Panormita e del Niccoli.

II.

Il discorso che il Valla pone in bocca al Panormita è acuto ed incisivo, sebbene più di una volta capzioso; non sempre egli adduce vere e salde ragioni; molto spesso anzi se la cava con ischerzi e motti spiritosi che possono dargli vinta la causa dinanzi ad una giuria popolare, non dinanzi ad un areopago di dotti (1). Qua e là è affatto paradossale, e certe sue conclusioni sono piuttosto da riavvicinarsi alle idee di Aristippo e dei suoi discepoli immediati che a quelle di Epicuro e di Lucrezio. Ma tutto ciò a noi non importa gran fatto, mentre all'opera del Valla diamo soprattutto un valore storico e la consideriamo dal punto di vista dello svolgimento del pensiero umano, non da quello della giustezza o falsità delle idee espres-

(1) Ecco alcuni esempi fra molti: « Mirum me hercule! cum medici dicant esse unam sanitatem, plurimas ægritudines, vos quoque non dixeritis unam esse virtutem. Quanquam pene idem est ita pronunciare, qui unam habet, eum omnes virtutes habere. Quid loquor? Vos, melius quam volebam, in omnibus medicos superatis. Non unam virtutem vobis placet esse, sed nullam. Quis unam habet virtutem, is habet omnes; nemo habet unam; ergo nemo habet nec omnes nec ullam. Ubi igitur virtutes invenientur, si in hominibus non inveniuntur? » P. 907. « Simplicissimi sive stultissimi homines stoici.... ad tactum conspectumque murenarum fugiunt et pallescunt, quas nos non solum non refugimus, sed etiam in cibo summo cum oblectamento praeparamus, et si caetera condimenta defuerint, hoc certe nunquam deest, quod inter epulandum fere iocamur de rusticitate ac dementia stoicorum ». P. 908. « Quod aliqui eiusmodi sunt membrorum foeditate notabiles, ut hic, de quo modo dixi, Xenocrates, et Thersites homo turpis et stolidus, de quo idem meminit Homerus, facile responderi potest, ideo turpes nasci, ut pulchri magis spectabiles existant atque emineant ». P. 914.

sevi secondo i criterî — pur sempre soggettivi — de' giorni nostri. Anzi il fatto stesso che il Valla ci presenta nel discorso del Panormita piuttosto una chiacchierata d'un dotto di spirito che una trattazione sillogistica, ha la sua importanza, di cui dovremo tener conto più innanzi per apprezzare equamente il posto che spetta nella storia della filosofia a lui ed all'opera sua.

La controversia filosofica, che forma l'oggetto dei libri *De voluptate* del Valla, verte essenzialmente intorno all'etica; nondimeno nel discorso del Panormita si trovano, espressi o sottintesi, tutti i principî capitali della dottrina di Epicuro. Però questa dottrina nella parte fisica ha subìto delle alterazioni. Il Panormita dichiara fin da principio ch'egli non abbraccia in tutto e per tutto le idee del filosofo ateniese, e così ammette « la provvidenza della natura negata da Epicuro, sebbene accetti la morale di lui e ponga anch'egli il sommo bene (1) nel piacere; Epicuro infatti tolse quest'ultima dottrina da Eudosso, uomo di onestissimi costumi, che non insegnava punto l'atomismo casuale, ma credeva alla volontà e provvidenza celeste (2) ». È ben vero che si potrebbe supporre che qui sia dissimulato il vero pensiero dell'autore e che l'accenno ad Eudosso e a' suoi « onestissimi costumi » sia solo un artifizio oratorio; ma d'altra parte è innegabile che di tutto il discorso del Panormita è base l'intelligenza della natura nell'opera sua: « tutto ciò che la natura fece non può essere che santo e lodevole » (3), certo; ma sarebbe un errore credere che un filosofo del secolo XV, letterato, non iscienziato (come furono poi parecchi pensatori del Cinquecento), intendesse quest'espressione nel senso moderno, ritenesse la bontà dell'opera della natura all'infuori dell'intelligenza della medesima e

---

(1) Erra dunque l'Invernizzi, *Op. cit.*, p. 111, quando afferma che il Valla dice che esiste il sommo male, non il sommo bene. Al Panormita il Valla fa usare precisamente quest'espressione « sommo bene ».

(2) « Neque vero te admiratio teneat, si ego, qui Epicurum defendere videor, non *summum bonum*, ut ille, in voluptate constituo, omnia naturæ providentia non inficior esse effecta, quod hic noluit. Nec enim ipse huius opinionis fuit inventor, sed quosdam superiores sectatus est, ut Eudoxum, virum tum peritissimum, *tum etiam ab adversariis in vita probatum,* qui non de temeritate atomorum, sed de constantia providentiaque coeli conscripsit ». P. 906.

(3) « Quod natura finxit atque formavit, id nisi sanctum laudabileque esse non posse ». *Ibidem.*

solo perchè svolgimento necessario dell'eterna Energia. Nel *De voluptate ac vero bono* è sostituito all'atomismo casuale di Epicuro un panteismo intelligente: « la natura », dice il Panormita, « o è Dio o quasi » (1). Ma la trasformazione del pensiero epicureo su questo punto fisico-metafisico afforza la sua morale, la quale ne esce rinfrancata, fatta più logica e compiuta. Difatto, ogni morale non può basarsi che sul rapporto sociale o sull'individuo di per sè; la morale dei filosofi evoluzionisti contemporanei consiste appunto in siffatto rapporto fra l'uomo e l'ambiente in cui vive (2), ma per Epicuro la morale riposava sull'individuo considerato isolatamente (3). Ora, negando l'intelligenza della natura e non sostituendole il concetto della bontà dell'opera sua perchè svolgimento necessario dell'eterna Energia, non v'ha ragione per insegnare come dottrina etica che bisogna conformarsi alla natura, nella qual cosa consiste appunto l'edonica, o il « piacere » nel senso epicureo. Tale dottrina diventa invece ragionevole nell'ipotesi dell'intelligenza e provvidenza della natura, che, in ultima analisi, non è poi così lontana dalla scienza come potrebbe a primo aspetto sembrare, poichè, nel modo in cui l'intende il *De voluptate* del Valla, non nega, anzi implica, il concetto epicureo e moderno che nulla si crea dal nulla, ma tutto si trasforma, e diviene per evoluzione (4).

---

(1) « Idem est enim natura quod deus aut fere idem ». P. 909.

(2) Quando H. SPENCER, *The Data of Ethics*, p. 127, Londra, 1879, definisce l'etica un « complete power of all the organs to fulfil their respective functions » vuol essere in senso ristretto, per ciò che riguarda l'individuo, ma senza negare una morale sociale. Tanto è vero che un pensatore prettamente materialista, il LEFÈVRE, *La Philosophie*, pag. 595, Parigi, 1879, scrive che la morale studia « tous les rapports qui se sont produits et peuvent se produire entre les hommes, pour soumettre ces rapports à la direction du concepte de justice, qui résume en lui tous les besoins et tous les intérêts, physiques, affectifs et rationnels, individuels et réciproques, de la *collectivité sociale* ».

(3) Cfr. il lavoro del GUYAU, *La Morale d'Epicure*, Parigi, 1858, bello, ma un po' troppo inteso a perfezionare, più che ad esporre, la dottrina di Epicuro; e il c. VIII del libro del TREZZA, *Epicuro e l'epicureismo*, p. 125-136, Milano, Hoepli, 1883, col LEFÈVRE, *Op. cit.*, p. 163-183.

(4) Certo la « provvidenza della natura » del *De voluptate* non esclude quell'antropomorfismo che si è voluto eliminare affatto dalla filosofia scientifica moderna. Ma tale antropomorfismo è inerente al modo di pensare dei

Del resto, all'infuori di questa modificazione, le idee epicureistiche sono strettamente conservate nel discorso del Panormita. Il sentimento della natura vi è altissimo, tanto quanto nell'epicureismo puro, anzi, per questa modificazione stessa, fors'anche maggiore. Di psicologia vi è appena un qualche accenno, ma, per quanto di sfuggita, l'immortalità dell'anima vi è pure assolutamente negata (1). Su tali principî riposa tutta la dottrina morale, alla quale è ormai tempo di venire.

Gli stoici paragonano tutto ad una certa loro « sapienza » perfettissima ed immutabile. Ora, prendendo un tale termine di paragone, si capisce come, trovando che molte cose sono disformi da esso, le ritengano cattive e, fatti querimoniosi quanto severi, giudichino che v'ha poco di buono in terra e rimbrottino perpetuamente ognuno, compiacendosi quasi più di trovar male che bene per poterne far oggetto del biasimo loro. Per il che fanno pensare a Diogene ed a' cinici suoi, dai quali invero sono poco differenti (2). Eglino dunque sono i malvagi, non la natura, la quale non si può dire, com'essi fanno, che imperversi contro gli uomini colle guerre, coi naufragi, coi veleni de' serpenti, mentre gli uomini possono stare a casa senza impacciarsi in guerre per ambizione o per vendetta; e in navigazioni o in altri rischi per avidità di guadagno, e i veleni stessi e tutte le cose medesime che a primo aspetto sembrano nocive, in realtà sono giovevoli, traendosi dai primi ottimi rimedi contro certe malattie e dalle altre altri vantaggi. La natura non ha fatto che offrir beni agli uomini: sta a loro sapersene giovare. Ma quale cosa è da chiamarsi bene, il piacere in genere che risulta dal complesso de' piaceri singoli (*voluptas*), o la virtù in genere che comprende in sè tutte le singole virtù (*honestas*)?

Per risolvere la questione, bisogna anzitutto definire esattamente che cosa s'intenda per « piacere » e che cosa per « onestà ». Il « piacere », secondo Aristippo ed Epicuro, « è dunque quel bene che si ricerca da ogni parte e consiste nel diletto dell'anima e del corpo, cioè in una gradevole com-

---

tempi del Valla e si può considerare come un semplice involucro del nostro determinismo evoluzionistico, alla cui forma pura, senz'antropomorfismo alcuno, non poteva arrivare un uomo nelle condizioni del Valla.

(1) Cfr. soprattutto l. II, c. 38, p. 958-960.

(2) « Difficile est Stoicos a Cynicis separare ». P. 908.

mozione dell'anima e in una soave giocondezza del corpo (1) ». L' « onestà », come Zenone e gli stoici la definiscono, « è il bene che trova la sua ragione nella virtù e deve ricercarsi per sè stesso, non per altro, ossia ciò che, senza tener conto dell'interesse, dell'utile e del premio, si può a buon diritto lodare di per sè (2) ». Se il bene dunque consiste nell'onestà, non può ritrovarsi nel piacere, e reciprocamente. Ora esso è nel piacere, non nell'onestà.

Il bene dev'essere o interiore od esteriore all'uomo; nell'un caso e nell'altro può riferirsi all'anima od al corpo. Gli stoici non riconoscono come vero bene che quello interiore dell'anima, ma essi errano. Vi sono difatto beni esteriori che si riferiscono all'anima ed al corpo, e beni interiori del corpo. Beni esteriori del corpo sono per esempio la sanità e la bellezza. V'ha invero al mondo qualcuno così pazzo da negare che la sanità sia un bene? Essa è la cosa che più di ogni altra gli uomini hanno cura di conservare, e lo stesso Platone giudica assurdo disprezzarla. Ora, si può essere sani senza che tutte le membra rispondano alla propria misura ed al proprio ufficio in modo che tutte le parti del corpo umano siano fra loro in perfetta armonia? Ma in quest'armonia sta appunto la bellezza. Bellezza e sanità sono dunque inseparabili, e quindi anche quella è un bene, come del rimanente attesta tutta la storia e confessano Omero, Cicerone, Ovidio, Virgilio.

Dalla bellezza è semplice e logico il trapasso a discorrere dei beni interiori del corpo, cioè de' sensi, per mezzo di ciascuno dei quali noi godiamo di certi beni esteriori. La bellezza appunto soddisfa il nostro senso della vista: noi ammiriamo le donne belle, dal viso gentile, dalla chioma lunga, dalle forme

---

(1) « Voluptas est bonum undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum. Quod pene voluit Epicurus, quam Graeci ἡδονήν vocant. Nam, ut inquit Cicero, nullum verbum inveniri potest, quod magis idem declaret latine quod graece ἡδονή, quam « voluptas ». Huic verbo omnes, qui ubique sunt, qui latine sciunt, duas res subijciunt, laetam in animo commotionem, suavem iucunditatem in corpore ». P. 912. Cfr. Trezza, *Op. cit.*, p. 126: « L'edonica epicurea è appunto la restituzione di quel senso sereno che si concorda alle cose, e partorisce nella coscienza il piacere sacro di chi si fa uno colla natura e si conforma alle sue leggi eterne ».

(2) « Honestas est, ut vos definitis, bonum cuius ratio ex virtutibus constat, non propter aliud, sed propter seipsum expetendum... vel, ut Cicero ait, honestum intelligimus quod tale est ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per ipsum possit iure laudari ». *Ibidem*.

opulenti, le quali soddisfano anche il senso del tatto (1). Parimenti il senso dell'udito è appagato dalla voce e, più ancora, dal canto, soprattutto delle fanciulle, mentre riceve sgradevole impressione dalla ripercussione del martello sull'incudine, dalle strida o dal pianto; il senso del gusto trova il suo soddisfacimento nel mangiare e bere; il senso dell'odorato finalmente fa godere la fragranza di soavi profumi. Tanto è vero che, rispetto all'udito, alcuni dicono che la musica sia stato il primo studio dell'uomo, e, rispetto all'odorato, la legge romana permette il divorzio quando la donna puzzi, mentre lo vieta per bruttezza, mutezza, malattia od ogni altra simile ragione. Chi poi osi vituperare o vietare il mangiar bene, è piuttosto un lodatore della morte che della vita: merita che gli si auguri di morire egli stesso di fame perchè impari a proprie spese a far del cibo il debito conto. Mangiare e bere sono le basi del piacere (2): il vino e la parola sono le due sole cose che distinguano gli uomini dagli animali (3): un inno dunque, un inno al padre Bacco (4)!

Dimostrata così l'esistenza dei beni del corpo esteriori e di altri beni del corpo interiori, a più forte ragione sarà bene il risultamento della combinazione di uno di questi con uno di quelli, il rapporto fra un senso e l'oggetto del medesimo. Questo rapporto è il « piacere », che risulta da entrambi come da due genitori (5). Dunque si può dire che il piacere è il bene per eccellenza, il sommo bene.

---

(1) Sebbene il Panormita, nel discorso che il Valla gli pone in bocca, consideri da una parte la bellezza come armonia delle parti del corpo, tuttavia dall'altra sembra quasi arrivare al concetto moderno della relatività della bellezza in quanto pare ritenga come relativo il giudizio di tale armonia medesima. Il che concorda logicamente col suo far della bellezza un bene esteriore del corpo: la persona non è bella di per sè, all'infuori di chi la giudica, ma nel giudizio e per il giudizio altrui.

(2) Epicuro (in ATENEO, *Deipn.*, XIV, 67) aveva detto anche più recisamente: « Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντός ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή ».

(3) Tolto il paradosso, resta nel discorso del Panormita la notevole affermazione che solo nella parola differiscono gli uomini dagli animali; quindi nessuna immortalità dell'anima.

(4) L'inno in prosa del *De voluptate* ricorda evidentemente canti goliardici.

(5) « Illud annotatione dignum est, id demum bonum dici debere, in quo utrumque concurrit, quod recipit et quod recipitur, ut nitor et oculi, malum punicum et palatus, et item reliqua. Quare voluptatem recte bonum appellamus, quae ex his ambobus quasi utroque parente conficitur ». P. 920.

Ma se il piacere risulta da beni interiori ed esteriori del corpo, vi saranno anche beni interiori e esteriori dell'animo e quale posto essi terranno? Sono beni esteriori dell'animo la nobiltà, la potenza, l'onore e simili, di cui non occorre discorrere a lungo, perchè, come anche la sapienza e la dottrina, provengono non dalla natura, ma dagli uomini. Quanto ai beni interiori dell'animo, essi sono quattro — sebbene vi sarebbe molto a ridire sul loro numero come sul numero degli affetti (1) —, cioè prudenza, continenza, giustizia e modestia. Questi beni sono le « virtù » che gli stoici chiamano con falso nome « onestà ». La prudenza insegna a far le cose convenienti e ad evitare le sconvenienti; la continenza ad astenersi da un diletto solo per godere di più diletti e maggiori; la giustizia a conciliarsi fra gli uomini la simpatia e la benevolenza; la modestia infine, che alcuni escludono dal novero delle virtù, ad acquistare autorità fra gli uomini coll'atteggiamento della parola, dell'aspetto, del gesto, del camminare e del vestire: fra tali virtù il piacere non è come mala femmina tra oneste matrone, ma come signora tra serve, perchè si vale per suoi bisogni ora dell'una, ora dell'altra (2). È vero che gli stoici, seguaci dell' « onestà », chiamano disonesto il piacere; ma poco importa il nome quando l'uno è secondo natura e l'altra no.

Nel piacere è a ricercar varietà, nè si devono temere le conseguenze di tale premessa. La fornicazione, l'adulterio stesso sono secondo natura; il bisogno venereo dev'essere soddisfatto come la fame e la sete, anzi, se fame e sete possono essere soddisfatti con qualunque cibo e bevanda, al bisogno venereo non soddisfa ogni donna: chi ama una donna non sa che fare di un'altra. Ben diceva Platone che tutte le donne dovrebbero essere comuni: che cos'è infatti il matrimonio se non il congiungimento del maschio colla femmina, e questo congiungimento non può aver luogo da parte di qualunque uomo con qualunque donna? Veggasi quanto vantaggio sarebbe se fossero comuni le donne: forse che sarebbe divampata la guerra di Troia pel ratto di Elena, se Paride l'avesse potuta tener un

---

(1) « Verum non protinus concesserim, quatuor demum esse virtutes, sicut nec quatuor affectus, de quibus alio tempore disputabimus ». P. 921.

(2) « Habetis veram brevemque de virtutibus definitionem, inter quas non ita erit voluptas tanquam meretrix inter bonas matronas, sed tanquam domina inter ancillas. Huic ut properet, illi ut redeat, alii ut maneat, alii ut expectet, iubet sedens ipsa et ministerio illarum utens ». *Ibidem.*

mese con sè? Pure, perchè le leggi puniscono l'adulterio e i mariti ne pigliano vendetta, la prudenza e la continenza consigliano ad astenersene, a quel modo stesso che consigliano di non riempirsi di cibo per evitarne le cattive conseguenze. Ecco come le virtù sono ancelle del piacere e contribuiscono ad esso (1).

Qui parrebbe finito il discorso del Panormita; invece siamo appena a metà, non abbiamo terminato che il primo libro del *De voluptate*. Gli è che l'oratore, chiamiamolo così, dopo avere dimostrato che il piacere è il sommo bene, dopo aver confermato ancora questo risultato colla testimonianza della pluralità degli uomini i quali hanno sempre ricercato con somma cura il piacere e, chiamati a giudicare fra gli epicurei e gli stoici, sentenzierebbero certo in favore dei primi, dopo tutto ciò sente ancora il bisogno di prendere in esame « l'onestà » degli avversarî e vedere se non v'ha proprio alcuna via di conciliarla colla propria dottrina. La filosofia del Rinascimento, giova notarlo, in ciò non sa staccarsi interamente

---

(1) Così non conviene per prudenza e modestia biasimare ciò che comunemente è approvato, ancorchè trattisi spesso di cose veramente biasimevoli, come il lacerarsi le vesti, lo strapparsi i capelli e il mandar urla per la morte di alcuni, e simili cose. Pure alcune volte avviene che le virtù non servano al loro ufficio e alcuno ad esempio, per goder subito di un piacere dimentichi i precetti della prudenza e della continenza. Ma non perciò è da gridargli la croce addosso, e se alcuno, tratto dal bisogno venereo, commette uno stupro o un adulterio, non deve, secondo natura, essere condannato, sebbene lo punisca la legge. Riguardo al qual punto sarebbe tanto meno da condannarsi secondo natura chi tolga la verginità « virginibus sanctimoinalibus », perchè essa è una superstizione religiosa e contro natura: « melius merentur scorta et postribula de genere humano, quam sanctimoniales virgines et continentes ». — Tolto anche qui il paradosso e ristretto il concetto a una condanna della verginità e del celibato, si paragonino le espressioni del *De voluptate* (p. 923-926) con queste del MORSELLI, *Lezioni di antropologia*: *L'uomo secondo la teoria dell'evoluzione*, p. 80, che, accennato alle parole del Weismann sulla legge di riproduzione, scrive: « Questa legge fondamentale della vita dimostra che la sterilità dev'essere considerata come la più grave anomalia dell'individualità animale, e che la verginità volontaria e il celibato infecondo sono stati contro natura ». Pei propugnatori dell'emancipazione della donna mi si permetta ancora di riportare questo passo del Valla: « O dura sexus conditio! Mariti pellices habent, uxoribus ne quidem offensis ac lacessitis licet talionem reddere. Mariti repudiare uxores possunt, miserae uxores repudiare maritos non possunt... Dat veniam corvis, vexat censura columbas ».

dalla filosofia medievale, e per tutto il Quattrocento e parte anche del Cinquecento si continua sempre a tentare la conciliazione di due o più sistemi diversissimi, e talvolta anche contrarî, in un solo. Il Valla, nel discorso che attribuisce al Panormita, non si sottrae, nè poteva sottrarsi, alla tendenza del suo tempo, la quale del resto è meno strana di quel che a primo aspetto possa sembrare, perocchè in realtà qualche cosa di comune fra due dottrine si può sempre trovare, nè l'idea hegeliana di un termine medio in cui si conciliino i contrarî è affatto disforme dal positivismo moderno, informi l' « inconoscibile » di Herbert Spencer (1). Vediamo come se la cava il nostro filosofo umanista.

Secondo gli stoici, l'onestà è fine e ricompensa a sè stessa; epperò, fra le virtù che nell'onestà si comprendono è prima la fortezza per cui l'uomo soffre, e, all'occorrenza, muore per fuggire il disonesto e si sacrifica per la patria come hanno fatto Catone, Scipione, Lucrezia, Muzio Scevola, i Decii, Attilio Regolo, Codro e cento altri. Ma è davvero il caso di sacrificarsi per la patria? Che altro è questa patria se non la città nelle sue mura e case e ne' suoi abitanti (*urbs et civitas*) ed evidentemente più in questi che in quelle? Ora fra i concittadini i più cari sono senza dubbio i genitori, i figli, le spose, i fratelli e via via tutti gli altri Ma noi non dobbiamo punto morire per una di queste persone; dunque tanto meno per un'altra qualsiasi. Nè vale dire che morendo per la patria si muore per più persone, non per una sola. Difatto la patria si comporrà di mille, di cento, di dieci, di nove, di otto persone? E se non v'ha limite per ciò, si giungerà ad avere la patria con un solo concittadino; e allora la vita d'un uomo non varrà quella d'un altro? (2). Morire per la patria è assurdo, nè quelli che gli stoici dicono che morirono per solo amore dell'onestà ebbero davvero tale movente. Esaminiamoli uno ad uno. Catone e Scipione si uccisero perchè, rimasti vincitori Cesare e i cesariani, temevano di essere tenuti a vile e negletti dopo esser stati facilmente capi della fazione pompeiana. Lucrezia parimenti non si uccise per vero pudore femminile, ma per paura di essere svergognata fra le altre matrone, ove avessero risaputo il caso suo; se fosse stata certa che non ne

(1) Spencer, *I primi principî*, Parte I, tr. it., Milano, Dumolard, 1888.
(2) È il noto sofisma *dell'indeterminabile* o *polizetetico*.

trapelasse nulla ad alcuno, si sarebbe goduto l'amatore (1). Muzio Scevola nel suo ardito tentativo fu mosso, senza parlare della speranza di mettersi in salvo dopo compiuto il colpo, da parecchie ragioni, fra cui forse il desiderio di gloria. I Decii naturalmente preferirono morire con gloria per l'esercito che senz'essa con questo. Così Regolo sacrificò la vita e per desiderio di fama e per la dote delle figlie e ancora per timore di troppa invidia in Roma, se per lui solo fosse stato fatto tanto, e soprattutto poi probabilmente per odio fierissimo contro i Cartaginesi, tale da anteporre la morte al loro vantaggio; così parimenti si potrebbe dire di Codro, di Socrate, dei Saguntini e via dicendo. Premio dunque alla morte volontaria di tutti costoro non fu l'onestà di per sè, ma altro diverso e, per lo più, la gloria. Ma questa gloria dev'essere sotto la categoria dell'onestà o sotto quella del piacere; tutti ammettono che non è nella prima, dunque è nella seconda (2). Anche la fortezza viene per tal modo ad essere ancella del piacere.

Senonchè gli stoici obbiettano che la dottrina degli epicurei finisce per negare ogni differenza tra vizî e virtù, fra buoni e cattivi. Essi hanno torto. Gli epicurei ammettono tale differenza, ma muovono da concetti diversi da quelli degli stoici. Insegnano infatti le virtù ancelle del piacere che, per vivere quanto meglio si può, bisogna far certe cose ed evitar certe altre, ossia mirare all'utile vero. Ora quelli che gli stoici chiamano buoni non hanno forse mirato sempre piuttosto all'utile che all'onestà? Forse l'onestà sola e non l'odio contro i Tarquinii e il desiderio di toglier loro ogni speranza di rientrare in Roma mosse Bruto a far morire i suoi figli, mentre un buon padre suole, nonchè consegnare il figlio colpevole, cercare con ogni modo di sottrarlo al rigore delle leggi? (3) Torquato non ebbe invidia della gloria vera del figlio e desiderio di serbarla per sè quando quello vincitore dannò a

(1) « Si te non timuisset timor *(apostrofe a Lucrezia)* et si exploratum habuisses neminem secreta tua resciturum, an audebis inficiari te fuisse amatorem tuum saepius redeuntem excepturam? Cum virgo esses virum aequo atque placido animo sustinuisti, nunc corrupta et quid boni concubitus habeat experta, amatori repugnares... si abesset... metus? » P. 932.

(2) Sofisma *ad hominem.*

(3) « Ut etiam populus romanus Horatio capite periclitanti comitiis suffragatus est ». P. 945.

morte ancor egli? Di Fabrizio e di Curio la risposta sola che diedero a' legati di Pirro, amar meglio comandare a chi avesse dell'oro che averne dessi, mostra la loro sete di gloria e di comando. Così si potrebbe dire di tanti altri. Del rimanente non sono i buoni amati per l'utile che da loro viene e i cattivi odiati pel danno? Se così non fosse, non ci preoccuperemmo soltanto della bontà di coloro con cui siamo in rapporto, ma in genere di tutti gli uomini, ciò che non facciamo nè punto nè poco. Si mira dunque non all'onestà, ma all'utilità, alla quale mirano pure le leggi medesime coi premii e colle pene che stabiliscono; perocchè gli uomini fanno certe cose per ottener quelli e non fanno certe altre per evitar questi, ossia operano a seconda dell'utile o del danno. Ma non sono piuttosto da chiamarsi e da considerarsi buoni quelli che operano in vista del piacere che quelli che per timore di danno? Imperocchè gli uni operano liberamente, gli altri costretti dalle leggi.

Vocabolo vano e senza valore alcuno è pertanto l'onestà come la intendono gli stoici. Ma è proprio da cancellarsi e da dimenticarsi del tutto questo nome che levarono a cielo tanti chiarissimi autori? Bisogna intendere la parola in quest' altro senso nel quale ha tutte le ragioni di essere: « onesto è il genere, di cui le virtù, conferenti all'utile, sono le specie ». A questo modo si dirà che « operano onestamente coloro che antepongono maggiori commodi a minori, minori incommodi a maggiori, e disonestamente quelli che di ciò non tengono conto » (1). Per ciò è necessario conoscere i commodi e gli incommodi maggiori e minori, e non si deve dimenticare che anche la vita contemplativa è una forma di piacere, anzi la più alta espressione del piacere stesso è quella serenità della mente che trova in sè medesima il massimo compiacimento (2).

---

(1) « Tribuamus autem hunc honorem summis viris, inter quos nostros stoicos reponimus, ne nomen honesti, quod praestantissimi quique autores in coelum usque sustulerunt, exterminatum et extintum esse videatur. Dicimus itaque honestum idem esse genere, quod virtutes specie, quae virtutes ad finem utilitatis referuntur. Igitur ii honeste agent, qui maiora commoda minoribus, minora incommoda maioribus anteponent, in quo notitia maiorum et minorum necessaria est; inhoneste vero qui haec praepostere facient ». P. 962.

(2) Si noti che questa serenità della mente nel concetto del Valla è attiva, non passiva, quindi rientra nella definizione generica del piacere « giocondezza del corpo e gradevole commossione dell'anima ».

III.

Il discorso che il Valla pone in bocca al Niccoli nel terzo libro del *De voluptate ac vero bono* riposa essenzialmente su questo concetto: il Bruni e il Panormita discorsero del sommo bene e di tutto ciò che al medesimo si riferisce unicamente come seguaci degli antichi, anzi quasi antichi essi medesimi. Ma entrambi devono ricordarsi di essere cristiani, e quindi ragionare secondo la religione di Cristo: egli parlerà appunto in questo senso (1). Movendo da questo principio, si scorge subito come, secondo il Niccoli, vi sia nella dottrina dell'uno come in quella dell'altro una parte di vero e una parte di falso. Sarà vero ciò che si concilia col cristianesimo, falso ciò che non si concilia.

Tanto l'onestà quanto il piacere sono ottima cosa, ma si devono intendere altrimenti che dagli epicurei e dagli stoici (2). Le doglianze del Bruni intorno alla malvagità degli uomini sono lodevoli in quanto che per esse appare egregio uomo come colui che soffre del male altrui. Ma avrebbe Leonardo dovuto provare realmente ciò ch'egli crede solo, nel suo fermo convincimento, di aver provato, cioè che il numero dei vizii sia di gran lunga maggiore di quello delle virtù. L'autorità di Aristotele, ch'egli adduce, non è sufficiente, perchè « non si deve prestar fede piena ed intera agli scrittori e ai maestri e in ogni cosa e soprattutto riguardo alle virtù » (3). Tanto è vero che è facilissimo dimostrare che il numero delle virtù è eguale a quello dei vizii e pigliare evidentemente in errore Aristotele rispetto alla sua teoria della virtù. Infatti, quando

(1) « Alter vel solum bonum, vel summum, honestate definit, alter voluptate, duas inter se contrarias, ac in primis celebratas philosophorum sectas, suam uterque defendens. Itaque percommode cecidit, et facile passus sum vobis libuisse, ut tamquam aliqui veterum philosophorum loqueremini. Hunc enim in modum facilius communis illorum error apparebit... Cur tu, cum christianus sis, locutus es quasi non christianus? » P. 974-975.

(2) « Honestas et item voluptas optima res est... sed aliter accipienda quam vestrae rationes voluerunt ». P. 966.

(3) « Memento non esse semper habendam autoribus fidem, cum in caeteris rebus, tum praecipue in virtutibus, quibus constat omnis ratio vivendi ». *Ibidem.*

lo Stagirita dice che questa è « un certo abito elettivo consistente in un giusto mezzo » (1), egli dimentica che fra due termini estremi i termini medii sono infiniti, nè può dirsi sempre indifferente o vizioso ciò che non è equidistante da due vizi, anzi talvolta non è neppur vero che il vizio sia ai termini estremi di una serie e non nel medio equidistante (2). Nè è più vero che gli uomini siano per natura malvagi, come sosteneva il Bruni: nessuno desidera altro che il bene, quantunque molte volte questo bene sia solo apparente. Ammettiamo che l'onestà sia il sommo bene; non si può conchiudere che sia l'unico. Anche il piacere è un bene: difatto ogni bene si giudica dal contrario; contrario del piacere è la « molestia », e gli animali stessi fuggono la molestia, come la fame, la sete e via dicendo (3). Così è che nessuno si propone di far cosa contro l'onestà, ma spesso opera contro di essa avendo di mira il piacere. Se si opera dunque il male, non è per colpa della natura, ma degli uomini i quali meritamente se ne attirano l'ira. In ciò hanno ragione gli epicurei, anche tenendo conto della dottrina cristiana. Non si lagna forse San Paolo de' travagli di corpo e di spirito che deve soffrire per cagione delle sue virtù? « Lottare contro i vizii è tormento e morte, somma miseria, non somma beatitudine ». Gli stoici pertanto sono da paragonarsi ai farisei che custodivano, o fingevano custodire, i precetti della legge non per amore di giustizia, ma di gloria e di guadagno. Però gli epicurei che negano

---

(1) ARISTOTELE, *Ethica ad Nicomachum*, II, 6: « Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα ».

(2) Gli esempi che reca il Valla nel discorso del Niccoli e che devono essere confrontati con ARISTOTELE, *Op. cit.*, II, 3, sono per altro capziosi e sofistici. Cfr. del Valla stesso la *Dialectica*, I, 10, p. 665-666.

(3) « Ego vero istud ita ibi assentior, ut nullum unquam nisi bonum appetisse, malum refugisse contendam, nec suum ipsius modum, sed, quod magis est, aliorum quoque. Sed illud prius constituendum est, quodnam sit hoc bonum et an honestas, an aliud quiddam sit summum. Nam ut tibi concedam honestatem summum bonum esse debere, quo pacto tribuere possumus ut etiam sit unicum? Quando quidem aliud quiddam bonum esse ex suo contrario cognoscitur, de bono voluptatis loquor, cuius contrarium est molestia... Nam si muta atque irrationabilia animalia famem, sitim, aestum et his similia refugiunt, quia mala sunt, et iis contraria appetunt, quod nos item facimus, profecto bonum quoddam in corpore nostro situm esse fatendum est, nullum habens cum honestate commertium, ne forte ipsam honestatem bestiis impertiamus ». P. 971.

l'immortalità dell'anima e pongono gli uomini allo stesso livello degli animali non sono migliori di loro e somigliano ai sadducei che negavano pure la risurrezione e lo spirito.

Che se alcuno vorrà cercare donde tragga origine la falsa onestà degli stoici può trovare la risposta in siffatte considerazioni. Da principio fu diverso nel mondo il modo di riguardare alle cose divine e alle terrestri, e il primo fu detto onestà. Più tardi, stabilitesi largamente le false religioni e caduta in dimenticanza ogni giusta nozione delle cose divine, sopravvissero i nomi di onestà e di virtù, conservando alcun vestigio dell'antica maestà e quasi ombre senza corpo. Coloro che vennero più tardi ancora, non sapendo a che riferire tali virtù, si divisero, alcuni affermando che l'onestà era da cercarsi per sè stessa, come gli stoici, altri invece in vista dell'utile, come gli epicurei e la maggior parte dei filosofi. I cristiani però non devono seguire l'onestà nè per l'una cosa nè per l'altra, ma per giungere a quella beatitudine che l'anima avrà presso l'autore di ogni cosa. Ora, se questa beatitudine si può molto bene chiamare piacere — nè certo vi è nome più conveniente ad essa di questo (1) — la vera onestà, che gli antichi filosofi non conobbero, consiste nell'amore di Dio. Infatti Dio è per noi ad un tempo bene interiore e bene esteriore, interiore in quanto ci ha creati per godere il bene, esteriore in quanto è egli stesso questo bene di cui dobbiamo godere; nel che tuttavia si deve osservare che la beatitudine non è Iddio medesimo, ma proviene da lui, come il diletto che si riceve dalla luce non è la luce, ma proviene da essa (2). Così intesa, l'onestà non può spiacere a nessuno, perchè spiace soltanto ciò che sembra ingiusto o spregievole ovvero genera invidia, e l'onestà non è di questa specie di cose: l'amore di Dio non

---

(1) « Quam beatitudinem quis dubitet, aut quis melius possit appellare, quam voluptatem? » P. 977. — Opportunamente ha osservato il FIORENTINO, *Op. cit.*, che nel discorso del Niccoli la dottrina cristiana era in fondo identica all'epicurea, poco importando che la felicità — e sarebbe meglio dire il piacere — si abbia a godere in questa vita o nell'oltremondana. Difatto se si deve seguir l'onestà in vista della beatitudine, ossia del piacere, v' è in sostanza, ancorchè non vi si trovi la parola, un fine utilitario, ciò che è appunto sostenuto dal Panormita nel suo discorso nel secondo libro del *De voluptate.*

(2) « Nam beatitudo nostra non est ipsemet Deus, sed a Deo descendit, ut gaudium quod capio ex videnda claritate, aut audienda suavi voce, non idem quod claritas aut vox, sed illa faciunt ut gaudeam ». P. 979.

può invero sembrar cosa ingiusta a nessuno, perchè a nessuno nuoce; non può sembrare spregievole, perchè conduce alla beatitudine; infine non genera l'invidia, perchè l'invidia non si può riferire all'amor divino medesimo, cioè all'onestà, ma bensì all'onesto che lo ha in sè.

Stabilite queste cose per quanto riguarda gli epicurei e gli stoici, si può venire a considerare il sommo bene secondo la religione cristiana. Esso è in cielo, non in terra, e tale e così grande che non lo possiamo nè immaginare nè comprendere, perocchè Iddio che creò per l'uomo ogni cosa, gli porta tanto amore da esser giunto fino ad incarnarsi e a soffrire per l'umano riscatto. Bisogna dunque rinunziare ai beni terrestri per i celesti a quel modo che i malati si astengono da certi piaceri per ricuperare il bene maggiore della sanità.

In paradiso il corpo e l'anima saranno ricongiunti ed entrambi, soprattutto l'anima, riluceranno di vivissimo splendore. Beni del corpo saranno anche in paradiso, anzi ve ne saranno di quelli che non sono sulla terra. Così in paradiso vi sono piaceri maggiori e più eccellenti e in maggior numero che nella vita terrena, l'anima sarà riempiuta di gaudio trionfale dai Santi, da Maria, da Cristo, e nell'infinita beatitudine echeggierà eterno il cantico: Santo! Santo! Santo! (1).

IV.

Quale è il valore storico di quest'opera del Valla che abbiamo fin qui riassunta? A tale domanda un ingegno acuto di pensatore e di critico, Francesco Fiorentino (2), risponde attribuendo molta importanza al *De voluptate ac vero bono* come manifestazione delle tendenze utilitarie del secolo decimoquinto non solo nella pratica della vita, ma ancora nella teoria e nel pensiero; per contro un altro valente studioso di storia della filosofia, Felice Tocco (3), pur riconoscendo la verità dell'osservazione del Fiorentino riguardo all'utilitarismo ul-

---

(1) « Hoc solum dixerim, dei et Christi pulchritudinem talem esse, quam qui conspiciunt, quasi exardentes et laetitia prorumpente, non cessant diebus ac noctibus proclamare: Sanctus, Sanctus, Sanctus! ». P. 997.

(2) Fiorentino, *Il Risorgimento,* ecc., loc. cit.

(3) Recensione del libro del Fiorentino, in « *Giorn. Stor. Let. It.* », t. vii, p. 411. Anche il Tocco crede il libro del Valla scritto solo nel 1421, non nel 1429.

timo del libro, dichiara esssere sua propria opinione che « non si deve attribuire un gran pregio » a quello scritto giovanile dell'umanista filosofo, « dove si confonde la filosofia di Epicuro con quella di Aristippo, e dell'atarassia epicurea, e della grande parte che Epicuro fa alla virtù, come il miglior mezzo per conseguire la felicità, non s'ha un giusto concetto ». Che nel discorso del Panormita si confondano le dottrine di Epicuro con quelle di Aristippo è verissimo, come già abbiamo osservato (1), ma chi abbia letto il precedente riassunto del *De voluptate ac vero bono* si accorgerà che e dell'atarassia e della virtù come mezzo a conseguire il sommo bene il Valla tiene pure alcun conto, se non tutto quello che il Tocco vorrebbe. Del rimanente, astrazion fatta da queste considerazioni, la questione non è, a mio avviso, di valutare il pregio intrinseco ed assoluto — che certo non può essere che minimo, per non dire nullo — ma il valore storico di quello scritto, e a questo riguardo mi pare che il giudizio, pure assai diverso, dei due egregi uomini si fondi egualmente sopra un presupposto che avrebbe bisogno, almeno, di essere dimostrato. Così il Fiorentino affermando che poco importa che la felicità si abbia a godere in questo mondo o nell'altro, quando è il fine ultimo dell'uomo, come il Tocco assentendo a ciò e negando poi valore all'opera intera del Valla, non sembrano essersi fatte le domande: « In che rapporto è veramente il terzo libro della medesima coi due precedenti, il discorso del Niccoli con quello del Panormita? È l'uno il complemento naturale dell'altra, o è tra essi opposizione vera e propria? Nel qual ultimo caso, la dottrina dell'autore è in quello od in questo? » Imperocchè, stabilite le tendenze utilitarie del Valla e del tempo suo, resta sempre a determinare un altro punto di capitale importanza: lo spirito che informa il *De voluptate ac vero bono* è uno spirito interamente di ribellione ovvero uno spirito di estrema conciliazione col cristianesimo? O, in altre parole, qual'è il grado di emancipazione del pensiero del Valla in quel suo primo lavoro filosofico, e in che rapporto è desso lavoro col tempo suo?

Eliminiamo anzitutto gli argomenti che si potrebbero trarre dai posteriori scritti dell'umanista nostro sia in un senso, sia

(1) Non però tale conseguenza è a dedursi, come fa il Tocco, dalla sola frase « Tu quidem Zenone auctore, ego autem Aristippo », ma piuttosto da altri punti del discorso del Panormita, come ho già accennato.

nell'altro. È un errore, mi pare, disgraziatamente troppo comune, quello di voler trarre una compiuta teoria filosofica da libri scritti da un autore in età diversa e in diverse condizioni di vita; da ciò, non da altro, credo provengano le difficoltà e le contraddizioni che spesso s'incontrano nella storia della filosofia. L'evoluzione — è verità omai volgare — ha luogo nell'ordine intellettuale come nell'ordine fisico, nei singoli individui, come nelle età della storia; a vent'anni si concepisce e si scrive un libro che non si concepirebbe nè scriverebbe, o almeno come non si concepirebbe e scriverebbe a trenta, a quaranta, a sessanta; si hanno dai giovani opinioni contro cui cozzeranno quelle che i medesimi avranno quando saranno invecchiati. Forse in nessuna parte della storia è da osservarsi tanto minutamente la cronologia quanto in quella che riguarda il pensiero, e non si possono assolutamente considerare insieme opere filosofiche scritte da alcuno in tempi diversi della sua vita. Per questa ragione d'indole generale cade naturalmente ogni argomento pure generale tratto da posteriori libri del Valla per giudicare il suo *De voluptate ac vero bono;* per ragioni particolari cadono anche gli argomenti particolari, cioè le analogie tra alcuni passi di quell'opera ed altri passi di altri scritti del medesimo autore. Le due analogie d'importanza sono fra III, 2, *De vol. ac vero bono,* e I, 10, *Dialecticarum Disputationum,* e III, 7, *De vol. ac v. b.*, e *Apologia* p. 797-799 *bis.* Ora in III, 2, *De v. ac v. b.*, è la dimostrazione posta in bocca al Niccoli contro la teoria stoica e aristotelica della virtù; in III, 7 è l'utilitarismo cristiano. Ma il primo passo poteva dal Valla essere adoperato di nuovo nella *Dialettica* tanto nel caso che il discorso del Niccoli sia il complemento di quello del Panormita, quanto nel caso che l'un discorso sia in contraddizione coll'altro, perchè resta sempre in favore dell'epicureismo contro lo stoicismo e l'aristotelismo; e il secondo non può contare in nessun modo perchè è troppo chiaro l'intento dell'*Apologia,* dato il quale, era naturale che il Valla cercasse, valendosi di idee ortodosse, già messe in bocca al Niccoli, di far parere ortodosso sè stesso nel suo scritto giovanile.

Eliminati gli argomenti che si potrebbero trarre da posteriori opere del nostro umanista filosofo, troviamo qualche altro dato per rispondere alle precedenti domande? Ammettiamo esatto il presupposto del Fiorentino e del Tocco: se il terzo libro del *De voluptate ac vero bono* non forma che

il complemento dei due primi, sarà nelle convinzioni del Valla non solo l'estasi paradisiaca con cui si chiude il discorso del Niccoli, ma anche il concepimento della città celeste, del paradiso, quale si trova poco innanzi in III, 28. Ma quest'ultimo è tolto, per esplicita dichiarazione dell'autore, dall'Apocalissi gioannitica; ora è credibile che un giovane del carattere di Lorenzo, nel 1429, credesse letteralmente al vecchio libro della commossione ebraica del 69 dopo Cristo? Per contro nella prefazione dell'opera è detto recisamente che sebbene egli non sia dato nella vita pratica al piacere, intende combattere gli stoici che levano a cielo l'onestà ed assumere la difesa degli epicurei: « *Cum stoici acerrime omnium honestatem asserunt, satis nobis videmur hosce adversarios contra nos statuere,* ASSUMPTO PATROCINIO EPICUREORUM ». È ben vero che alcuni periodi avanti dice il Valla che, quantunque egli creda che il vero bene sia il piacere, esso però è doppio, trovandosi l'una forma del medesimo in questa vita, l'altra, più eccellente, nell'altra. Ma paragonando queste parole colle precedentemente accennate, il loro valore sembra molto minore, e l'esser quel più ardito passo tolto nel rifacimento dell'opera sua, compiuto alcun tempo dopo dal Valla, in seguito a molestie avute per la medesima (1), sarebbe una riprova che tra il discorso del Panormita e quello del Niccoli esiste un abisso e le idee vere e proprie del Valla sono nel primo, non nel secondo (4). Alla qual conchiusione si giunge anche meglio, pure attenuando ciò che vi potrebbe forse essere in essa di troppo reciso, quando si prenda ad esaminare il *De voluptate ac vero bono* non più in sè, isolatamente, ma in rapporto col tempo a cui appartiene, in relazione coll'epicureismo della vita pratica del Quattrocento.

Bra, ottobre 1889.

Prof. FERDINANDO GABOTTO.

(1) Mi per ciò fondo sul VOIGT, *Op. cit.*, t. I, p. 467, ma avverto che su questo libro si può contar assai poco. — Non credo poi di venir meno con quest'accenno di riprova al principio poc'anzi stabilito, di non tener conto degli argomenti che si possono trarre per la presente questione da scritti posteriori del Valla. Qui non si tratta di passi dei medesimi: cercando invece la ragione della soppressione d'un passo ch'era nella prima redazione del *De voluptate ac vero bono,* non la so trovare che nella natura del medesimo, non preoccupandomi per ora se fosse mutamento nel pensiero dell'autore o altra ragione che lo inducesse il medesimo a togliere tale passo.

Contributo alla storia della Filosofia Italiana

SULLE DOTTRINE IDEOLOGICHE DI P. GALLUPPI

1. — A compimento di quanto abbiamo scritto in questa « Rivista » (maggio 1887 e marzo 1888), dovremmo pubblicare altre tre lettere inedite del Galluppi sull'ontologismo; ma poichè le due già inserte basteranno per dare un'idea del valore degli scritti inediti dell'insigne filosofo esistente tuttora in Calabria, ci contenteremo di indicarne l'argomento per dar ragione del presente articolo riassuntivo sulle di lui dottrine filosofiche.

Con la *Lettera 3ª « sul possibile e l'impossibile »*, il filosofo di Tropea continua la carica contro l'ontologismo, notando le contraddizioni del Wolff, e conchiudendo: 1° che noi abbiamo la nozione dell'impossibile; 2° che l'impossibile non può considerarsi che come un rapporto; 3° che alla nozione dell'impossibile non corrisponde alcun oggetto al di fuori; 4° e che in un pensiero complesso può trovarsi benissimo il rapporto di ripugnanza.

Con la *Lettera 4ª « sulla personificazione del possibile »*, rileva le assurde astrattezze degli ontologi, definendo l'ontologia « un complesso di vocaboli vuoti di senso », combatte le definizioni dell'*essenza*, della *sostanza* e dell'*attributo*, e conclude che l'*essenza* non è punto diversa dalla *sostanza.*

Con la *Lettera 5ª « su di alcuni paralogismi degli ontologi »*, dimostra sempre più l'abuso dell'astrazione e le illusioni di essa, traendo argomento dalle definizioni di Cartesio e di Leibnitz sull'esistenza di Dio, e rilevando che tutto l'errore consiste nell'effettivare le astrazioni. Sostiene che la filosofia non deve occuparsi che dell'intendimento umano, per poter distinguere tutto ciò che vi ha di subbiettivo da tutto ciò che vi ha di obbiettivo nelle nostre conoscenze; e conchiude perciò che pria di venire alla scienza degli esseri, bisogna esaminare su quale fondamento è appoggiata la scienza dell'uomo, analizzare le facoltà dello spirito, e quindi l'origine delle idee.

È questo il canone fondamentale della filosofia di Galluppi, che ha svolto ampiamente nel suo *Saggio*, e quindi ricapitolato nei suoi *Elementi di filosofia*.

2. — Anzi tutto è utile vedere se sia sua questa dottrina, che ha indubitabilmente una caratteristica critica, e poscia venire all'esame dei principali concetti della metafisica, per dimostrare che cosa rappresenti Pasquale Galluppi ai principii di questo secolo nella storia della filosofia.

Giovanni Locke, che è il padre del criticismo, e che ha così bene compreso, in tutta la sua estensione, il problema critico, così si esprime sulla questione gnoseologica: « Se io con questa ricerca della natura della mente scopro le sue forze e vedo fino a che si estendono, per quali cose esse sono in certa misura approssimate, e dove esse ci fanno difetto, credo che ciò determinerà lo spirito occupato degli uomini ad avere circospezione, a non occuparsi di cose, che passano la sua forza di comprensione, a fermarsi quando è giunto agli estremi confini della sua facoltà, e ad acquetarsi alla sua ignoranza di cose, quando all'esame esse si mostrano fuori del campo delle nostre facoltà. Si sarà allora meno pronti a pretendere un sapere, che tutto comprende, a sollevare questioni ed a disputare di cose, per le quali non è adatta la nostra mente, e di cui non si può formare nell'anima una rappresentazione chiara e distinta, e di cui non si ha alcun concetto. Se poi si può mostrare quanto innanzi la mente può estendere il suo sguardo, e fino a quanto essa è in istato di raggiungere la certezza, e in quali casi può soltanto credere e sospettare, allora s'imparerà ad accontentarsi con ciò che l'uomo può raggiungere nel suo stato attuale » (1).

Abbiamo voluto abusare un poco nella citazione, per dimostrare evidentemente come il Locke sia stato il primo ad abbattere il vecchio edifizio ontologico e spiritualistico, non che il dogmatismo e l'intuizionismo di Cartesio, e come sia stato il primo a porre nettamente il problema gnoseologico, che ha così lucidamente risolto nei suoi splendidi *Saggi*. Il Locke fu colui che riconobbe, prima di ogni altro, « che innanzi di filosofare sulle cose era necessario di esaminare fino a dove potesse estendersi l'umana cognizione, e come era necessario di esaminare la natura della mente per vedere fino a dove possa estendersi la sua forza ».

---

(1) Locke, *Essay concerning human understanding*, Lib. I, cap. I, § 6.

David Hume, che ha continuato l'opera critica del Locke, da indurre taluni a conferire a lui il titolo di padre del criticismo, parlando della futilità delle ricerche metafisiche, così scrive: « È vana la speranza che l'uomo in seguito a spesse illusioni possa essere determinato all'abbandono delle aeree ricerche metafisiche, e che possa scoprire il vero regno della ragione umana. Molti sono moralmente interessati al continuo ripetersi di tali ricerche, e la cieca disperazione non prende mai posto nella scienza, giacchè malgrado l'insuccesso dei primi tentativi, vi rimane sempre posto alla speranza che gli sforzi, la fortuna, l'acutezza delle future generazioni riusciranno a scoperte non raggiungibili prima. Ogni spirito ardito cerca di guadagnare il premio difficile ed i falli dei suoi predecessori; più che abbatterlo, lo ecciteranno; sicchè egli spera che a lui solo rimanga la gloria di sciogliere un còmpito difficile. Perciò l'unico mezzo di liberare la scienza da inutili tentativi, si è quello *di ricercare la natura della mente umana,* e di mostrare, con una esatta ricerca delle sue forze e proprietà, che essa non è adatta a quegli oggetti reconditi (1) ».

Emanuele Kant, che volse principalmente l'ingegno a far cessare la lotta tra il dogmatismo e lo scetticismo, ha visto che « l'unico mezzo era quello *di esaminare l'intelletto e la ragione umana,* non però psicologicamente, cercando cioè le leggi di formazione dei concetti, ma facendo la critica della cognizione col guardare alle condizioni della sua realtà ed al suo valore oggettivo (2) ».

Da quanto abbiamo di sopra riferito apparisce chiaramente, che il bisogno di esaminare l'intelletto e la ragione umana per misurarne la forza, non che la necessità di abbandonare le futili ricerche ed il regno delle essenze, non è stata punto una speculazione originale del Galluppi, ma di Locke, e poi di Hume e di Kant, che sotto questo aspetto possono considerarsi come i precursori di lui. Non è stato quindi il filosofo di Tropea, che richiamò la mente dei filosofi nei principii di questo secolo ad indagare il *me* e la coscienza, perchè, prima di lui si era dimostrata la futilità dell'ontologia e della ricerca delle essenze, nonchè il bisogno di esaminare la natura della

(1) Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie* (trad. franc.). Paris, 1880, pag. 79.

(2) Riehl, *Der philosophische Kriticismus.* Leipzig, 1876, pag. 299. — Cesca, *Storia e dottrina del Criticismo.* Verona-Padova, 1884, pag. 26.

mente umana prima di quella degli esseri. Il merito del Galluppi potrebbe consistere soltanto nell'avere esteso pel primo in Italia, all'esordio di questo secolo, la nuova speculazione inglese e tedesca; ma oggi, che si è dato il bando ad ogni ingiusta pretesa tendente a fare una filosofia nazionale, oggi che si è constatato pur troppo che la ricerca del vero è stato sempre l'ideale perenne dei popoli e che perciò la filosofia non può che appartenere all'umanità, questo merito del Galluppi si riduce entro la cerchia della storia nazionale della Filosofia.

3. — Inoltre è da osservarsi, che se il Galluppi ha mostrato apparentemente di voler proseguire nella via tracciatagli da Locke, Hume e Kant, con la sua Ideologia invece non ha fatto altro che retrocedere verso le viete ubbie dogmatiche, sostituendo alle antiche astrattezze ontologiche le nuove astrattezze ideologiche. L'origine delle idee non può rinvenirsi che nelle sensazioni, nelle impressioni cinestetiche e nella riflessione; l'ideologia quindi non è che un capitolo della psicologia; e se vuolsene costituire una scienza a parte, è lo stesso che segregare l'idea dalla coscienza, il pensiero dall'uomo, e far rivivere sotto altro aspetto le astrazioni e gli assurdi della vecchia metafisica. Se il Galluppi avesse considerato che il pensiero non può studiarsi senza del pensatore, che l'idea, l'immaginazione, la fantasia, la memoria, l'intelligenza e tutte le pretese facoltà dello spirito non sono che lo spirito stesso nelle sue fasi evolutive, e che anche l'idea innata cartesiana non può esaminarsi separatamente dalla coscienza e dalla psiche, non avrebbe all'ontologia sostituito la sua ideologia, che al postutto non è che l'acme delle astrattezze e delle intolleranze metafisiche. Studiare l'idea indipendentemente dalla psiche, è maggiore enormità dello studio degli esseri indipendentemente dalla coscienza; il che vuol dire che il rimedio è peggiore del male.

Nè il Galluppi si è limitato a fare una semplice partizione di ordine, distaccando dalla psicologia l'ideologia, ma ha creduto invece che la psicologia non è che una parte dell'ideologia, la quale poi non è che la vecchia metafisica, come egli stesso asserisce. Ecco infatti le sue parole: « Io vi dissi che dopo la logica pura vi avrei dato gli elementi della *Metafisica*, scienza a cui oggi si è dato il nome di Ideologia » (1). Ed altrove: « Alla scienza delle facoltà dello spirito io dò il nome di *Psicologia*, e questa, come vedremo, è una parte dell'Ideologia » (2)

(1-2) Galluppi, *Elementi di Psicologia*. Messina, edit. Pappalardo, 1824, pag. 3-6.

Tutta la speculazione, quindi, del Galluppi si riduce nella sostituzione della metafisica spiritualistica alla metafisica ontologica, e ciò dopo che Locke, Hume e Kant, sostituendo il metodo critico al metodo dogmatico, avevano rimosso lo spirito umano dalle vane costruzioni metafisiche, a cui avevano tolto ogni fondamento, cioè il primo con la trattazione del problema del valore della conoscenza, il secondo con la critica della legge di causalità, ed il terzo con quel fenomenalismo, che dopo di lui deve costituire il vero punto di partenza d'ogni filosofia.

Ma vediamo a quali risultati è pervenuto Pasquale Galluppi nell'esame dei principali concetti della metafisica, e cominciamo dai principii logici della conoscenza.

4. — Sostanza. — La scuola dogmatica intendeva per sostanza l'essere nel senso originario, la base da cui viene prodotto ogni altro essere, cioè quello che è in sè (1). Il Galluppi non l'intende diversamente, e quantunque affermi che la nozione di sostanza è una nozione semplice, e perciò indefinibile, pur non di meno tenta anche egli di dare una definizione col seguente giuoco di parole: « Meditando su di noi stessi distinguendo il *me* dalle modificazioni dalle quali è affetto, l'analisi ci dà in risultamento la nozione del *soggetto io* (mi si permetta questa espressione). Meditando sul sentimento di un *fuor di me*, separandolo dalle qualità relative, di cui lo rivestiamo, l'analisi ci darà in risultamento la nozione di *soggetto esterno*. Paragonando poi per mezzo della sintesi queste due nozioni di soggetto *io* e di *soggetto esterno*, noi vi scovriamo con un nuovo atto di analisi l'identico, cioè il *soggetto;* e quest'ultimo risultamento dell'analisi è la nozione di sostanza (2) ».

La sostanza quindi è il *soggetto*. Ma quale soggetto? L'*io* o la *materia*? Nè l'uno, nè l'altra. Ed allora che s'intende per sostanza? Forse un'astrazione indeterminata? E questa astrazione può essere il risultato del sentimento? Il sentire implica l'esistenza di una cosa che si sente, non l'esistenza del nulla, o dell'inesistente; la sostanza perciò non è una cosa realmente esistente, ma è invece un nostro concetto ausiliare da noi creato per comprendere l'esperienza. Intanto il Galluppi si sforza a sostenere coi dogmatici, che noi abbiamo una nozione della sostanza, e che questa nozione deriva dai sentimenti;

---

(1) Aristotele, *Ap.* Zeller, Vol. III, pag. 304-6. — Spinoza, *Etica*, trad. ted. Vol. IV, Lib. I, Def. III, pag. 9.

(2) Galluppi, *Dell'ideologia.* Messina, Pappalardo, 1824, pag. 115.

anzi dà la balta a Locke ed a Condillac, che nel mentre sostengono che noi non abbiamo alcuna idea della sostanza, ammettono poi un *sostegno*, cioè un *substratum* alle qualità. Una tale obbiezione non è seria, perchè, a prescindere dalla definizione della parola *substratum* che non è stata felicemente tradotta dal Galluppi col vocabolo *sostegno*, è indubitato che il Locke non considera punto come un'idea il suo *substratum*, essendo esso talmente indistinto ed indefinito, che non offre assolutamente alcuna immagine. Ora, si può mai avere un'idea dell'indistinto, dell'indefinito, dell'ultra sensibile? E il dire che una tale nozione deriva dai sentimenti, non è una contraddizione? Ecco come il Galluppi reintegra, sotto mentite spoglie, la vecchia concezione dogmatica della sostanza, mentre, come ben dice il Wundt, il concetto di sostanza deriva dal bisogno della scienza di rendersi conto della connessione dell'esperienza (1).

5. — Causalità. — Il Galluppi discute lungamente sul concetto di causalità, e quindi perviene ai seguenti risultati: 1° che noi abbiamo l'idea della connessione fra due cose; 2° che abbiamo l'idea della causa efficiente e della sua realità; 3° che tali idee traggono l'origine dai sentimenti. Queste ragioni sull'origine del principio di causalità sono perfettamente una riproduzione delle vecchie idee dei dogmatici, che Hume aveva dissipato con la sua critica fondamentale sul concetto di causa. Il Galluppi, non contento di aver riprodotto i vecchi ragionamenti su tale importante questione, si scaglia ancora contro il filosofo inglese, che aveva gettato a terra tutta l'antica dottrina della causalità, e si sforza a mantenere le sue rancide argomentazioni sulla connessione e sulla realità della causa!

Senza riportare le illazioni a cui pervenne ultimamente il Lewes col profondo esame sul concetto di causa, essendo pur troppo note, è utile dire qualche parola sulle ragioni addotte dal Galluppi contro la critica di Hume. « La sensazione, scrive il filosofo di Tropea, si mostra alla coscienza come distinta dall'essere che sente, e dall'oggetto sentito, e come necessariamente legata a tutti e due. Se la sensazione è un modo dell'essere, ella racchiude nella sua nozione una connessione coll'essere; se essa è un sentire, è legata con l'oggetto sentito. Nel sentimento del *me*, che sente un *fuor di me*, si trova dunque

(1) Wundt, *Logik*. Leipzig, 1880, pag. 483.

la connessione fra due esistenze, cioè 1° fra il soggetto e la modificazione, 2° fra la sensazione e l'oggetto sentito. Inoltre lo spirito nel raziocinio percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse; senza questa percezione egli non direbbe *dunque*; nel sentimento dell'azione dello spirito che dice *dunque* nel raziocinio, si può trovare l'origine dell'idea della connessione » (1).

Per dimostrare a colpo d'occhio l'insussistenza delle ragioni addotte dal Galluppi, è utile addurre qualche esempio. Prendiamo uno spillo. Se io infilzo in un dito della mano la punta dello spillo, ne segue una sensazione dolorosa. La punta dello spillo è causa del mio dolore. Il Galluppi deduce due cose; 1° che vi è una connessione fra il soggetto e la modificazione; 2° fra la sensazione e l'oggetto sentito. Che non vi sia una connessione fra il soggetto e la modificazione lo ha dimostrato Hume fino all'evidenza. Tutto al più potrebbe parlarsi di congiunzione, presa nel senso di semplice corrispondenza, ma non mai di connessione. Inoltre, se lo stesso Galluppi (2) attribuisce la parola *connessione* a quelle due cose che non possono stare separatamente l'una dall'altra, ed ammessa l'una deve ammettersi necessariamente l'altra, è chiaro abbastanza, che se non può ammettersi una sensazione senza ammettere una coscienza che l'avverta, può benissimo ammettersi una coscienza senza una data sensazione. Nell'addotto esempio, se non può ammettersi il dolore causato dalla punta dello spillo, senza ammettere una coscienza che avverta questo dolore, si può invece ammettere una coscienza indipendentemente dal dolore causato dalla punta dello spillo, ovvero, per servirci del linguaggio del Galluppi, si può ammettere il soggetto indipendentemente dalla sensazione dolorosa. Il soggetto quindi non è connesso con la sensazione, nè noi possiamo avere l'idea di una connessione che non esiste.

Che non vi sia poi alcuna connessione tra la sensazione e l'oggetto sentito è inutile il dimostrarlo tanto è evidente da per se stesso. Quale connessione vi può essere tra la punta dello spillo ed il dolore? Se il dolore non può ammettersi senza ammettere la punta dello spillo, questa invece si può ammettere benissimo, senza ammettere il dolore. Lo spillo esiste sempre indipendentemente dal dolore, e la pretesa connessione è una

(1) Galluppi, Loc. cit., pag. 125-126.
(2) Galluppi, Loc. cit., pag. 126.

chimera dogmatica, riprodotta dal Galluppi nella sua interezza, meno in quella parte che si riferisce all'agente misterioso che anticamente si supponeva nella causa quando produceva l'effetto. Tra la sensazione e l'oggetto sentito non vi può essere infine alcuna connessione, e molto meno alcuna rassomiglianza ed equivalenza, nè alcuna distinzione, perchè sì l'una, che l'altro, non sono due cose, ma due aspetti di un fenomeno visti successivamente, e la separazione che in apparenza si scorge « è una separazione di aspetti, non una distinzione di reali ».

Lo stesso potremmo dedurre sul secondo esempio del Galluppi, ricavato dal raziocinio, se non ritenessimo inesatto il paragone. Egli è vero che il Galluppi ha riportato l'esempio per dimostrare che noi abbiamo l'idea della connessione in generale, ma l'esempio stesso, quantunque fuori proposito, sta sempre contro di lui. Non solo le premesse, ma anche l'illazione nel raziocinio possono stare indipendentemente. Il *dunque*, da cui il Galluppi deduce l'idea dell'origine della connessione, non è che un'espressione logica, una formola convenzionale per far comprendere la struttura del raziocinio, e niente altro. Fuori dell'esperienza, il *dunque* è una larva senza contenuto alcuno, e non è indispensabile alla nostra coscienza. Per dire che Tizio è un uomo, non vi è alcun bisogno di fare un raziocinio, e dire: « tutti i bimani sono uomini; Tizio è bimane, dunque è uomo », ma basta che la illazione sia circoscritta al sensibile, e non valichi cioè i confini dell'esperienza. La parola *dunque* non può mai darci l'idea dell'origine della connessione, perchè la conseguenza che si trae dalle premesse non ha che fare con la connessione nel senso voluto dal Galluppi. Nell'illazione il fattore principale è l'associazione delle idee, non la connessione di una cosa con l'altra, perchè se così fosse, non vi potrebbe essere un *dunque* quando trattasi di due cose diverse e separate, ed essenzialmente sconnesse fra loro.

Ma infine abbiamo noi l'idea della realità della causa? È inutile il dimostrarlo dopo la critica del Lewes. La causa, al pari d'ogni nostro concetto, non è « che un simbolo di un segno di un'azione esteriore ».

6. — Esistenza, Universo, Dio. — La povertà delle idee con cui il Galluppi esamina i tre sommi concetti della metafisica, Materia, Spirito ed Assoluto, e che egli significa coi nomi di Esistenza, Universo e Dio, deriva dall'aver egli assolutamente trascurato lo studio della Rinascenza e dal non aver

vagliato convenientemente la speculazione critica di Locke, Hume e Kant, che sono i fondatori del criticismo, e che avrebbero potuto schiudergli ben altri orizzonti nell'analisi di quei concetti. L'*esistenza* o la *realità* per lui non è che la sostanza e la modificazione sotto il punto di vista del sentimento, vale a dire nel sentimento del *me* e nel sentimento dell'atto con cui egli giudica, ragiona e vuole. Ecco le sue parole: « Io sento il soggetto incognito della penna con cui scrivo, e sento ancora la sua solidità, che riguardo come una qualità relativa di questo incognito soggetto. Riguardate sotto questo punto di veduta le sostanze, e le sue modificazioni io le chiamo *esistenze*. Esse convengono dunque in ciò che tutte sono esistenze, o in altro vocabolo *realità* » (1). Fin qui pare che il Galluppi si mantenga fedele alle convinzioni dogmatiche dei suoi tempi, di cui abbiamo dimostrata la falsità a proposito dell'esame del concetto di sostanza. Ma egli poi vi trasmoda quando afferma che debbonsi riguardare anche come esistenze o realità i risultati della meditazione sull'extra sensibile. « Quando lo spirito, dice egli, scovre una connessione necessaria fra l'esistenze, che sono oggetto del sentimento, ed altre cose che sono il risultamento della meditazione, egli riguarderà queste seconde cose, come esistenze. Così scovrendo una connessione necessaria fra il *me* mutabile, ed uno spirito infinito creatore del *me*, egli riguarderà necessariamente questo spirito supremo come una cosa esistente » (2). Lo spirito supremo quindi diviene pel Galluppi una *realtà*; esso esiste perchè « ammesso un condizionale si dee ancora ammettere l'assoluto », e perchè ammesso il contingente è un assurdo non ammettere il necessario! Eccoci quindi in piena ontologia, anzi in piena teologia dogmatica, più che naturale.

E dell'universo poi quale concetto ha il Galluppi? L'universo, secondo lui, non è che « la totalità degli oggetti simultanei e successivi », senz'altro, come se forza e materia, anima e corpo, contingente e necessario, *me* e *fuor di me*, conoscibile ed inconoscibile, non consistessero che nella sola simultaneità e successione!

Se il Galluppi non avesse trascurato la Rinascenza, avrebbe visto che il soggetto e l'oggetto non sono due cose disgiunte, opposte fra loro, irreconciliabili ed irreducibili, come pretendeva la vecchia filosofia, ma una cosa sola identificata nel

(1-2) Galluppi, Loc. cit., pag. 117-118.

nostro pensiero, di modo che ammesso l'uno, si dee per necessità logica, conoscitiva e reale ammettere l'altro, ed avrebbe visto che l'uomo non può staccare se stesso dal resto della natura, mettendosi di fronte e creando un dualismo inesistente fra l'io e il non io, fra lo spirito ed il corpo, fra il soggetto e l'oggetto, fra la forza e la materia, fra Dio ed il mondo, ma si sarebbe avveduto che unica è la realtà cosmica, che la natura si continua nell'uomo, e che tutto il progresso della conoscenza, da Talete a Lucrezio, e da Lucrezio a Bruno, ha portato all'identificazione dei contrasti, cioè all'unità delle cose, a quella « *causa, principio et uno sempiterno onde l'esser, la vita, il moto pende* », che non è che *Dio*, « *la monade delle monadi* », ovvero l'*Etere* come lo chiama la fisica moderna. Trascurare Giordano Bruno è un delitto per un filosofo (1). La materia non è una sostanza inerte, come la considerava Platone, od una semplice « potenzialità », secondo Aristotele, ma è invece una sostanza intrinsecamente attiva e inesauribilmente feconda, in sè semplicissima, dal cui fondo scaturiscono tutti i fenomeni naturali, compreso l'uomo. Lo spirito non è una sostanza od una realità, come ritengono tutti gli spiritualisti da Platone a Rosmini, non è il *primum principium vitae* secondo San Tommaso, ma è una manifestazione biologica, la sintesi delle sensazioni organiche, la stessa energia operante nel mondo, il *prodotto* o la *funzione* dell'organismo vivente, o in una parola, un nostro simbolo creato per porre una base soggettiva ai nostri stati di coscienza. Il fondamento della natura è Dio, cioè l'Etere, la « *substantia universalis in essendo* », in cui « si conciliano corpi e spiriti, materia tangibile ed idee ». L'esistenza, la sostanza, l'assoluto, il creatore, lo spirito supremo del Galluppi non possono essere mai oggetto del sentimento, perchè, come ben dice il Nolano, « i sensi ci parlano dei figli, non del padre, dei corpi, non della sostanza, delle creature, non del creatore ». Il filosofo di Tropea quindi con l'esame dei principî logici della conoscenza e con l'analisi delle idee dell'universo e di Dio, non ha fatto altro che riprodurre le vecchie argomentazioni ontologiche e spiritualistiche, ricorrendo anche alla bibbia ed ai teologi per attingere dogmi ed astrazioni onde soffolcere, dopo Bruno, Descartes, Locke,

---

(1) Sui rapporti della filosofia di Giordano Bruno cogli antichi e coi moderni, veggasi Morselli E. *Giordano Bruno, Commemorazione fatta in Roma il XXVI febbraio MDCCCLXXXVIII,* Torino, Roux, 1888.

Hume e Kant, le tesi più strampalate sui concetti fondamentali della metafisica! I principî di sostanza, causa e fine non sono, come abbiamo detto, che nostri concetti ausiliari per comprendere l'esperienza, e materia, spirito ed assoluto, non sono sostanze realmente esistenti, ma « semplici nostri concetti che ci servono ad interpretare l'esperienza, e che non possono avere che un valore soggettivo come ogni nostra costruzione ideale ».

7. — Bertrando Spaventa (1) vide nel Galluppi la forma prima e indeterminata in Italia del nuovo antropologismo e della nuova soluzione del problema del conoscere; e il nostro amico Julia (2) afferma che il filosofo di Tropea inaugurò con le sue socratiche meditazioni la nuova filosofia in Italia, combattendo il sensismo francese, intrecciando l'elemento storico al pensiero speculativo, divinando infine con intuito meraviglioso la novità e l'importanza della filosofia kantiana.

Che il Galluppi sia stato il primo, che all'esordio di questo secolo abbia annunziato all'Italia la nuova risoluzione del problema del conoscere è un fatto indiscutibile; ma che egli abbia dato incremento e sviluppo al nuovo indirizzo critico, inaugurato da Locke e profondamente studiato da Hume e Kant, non ci sentiamo punto autorizzati ad affermarlo. Per vedere nel filosofo di Tropea la forma prima e indeterminata in Italia del nuovo antropologismo, bisognerebbe dimenticare Pomponazzi, Bruno e Galilei con tutta la Rinascenza; bisognerebbe dire che le opere di Locke, Hume e Kant non passarono mai il confine italiano, e che le scienze fisiche e naturali non ebbero mai esistenza in Italia fino alla prima metà di questo secolo. Annunziare una dottrina non è inaugurarla; e se il Galluppi fu il primo a scuotere in Italia il giogo dogmatico in qualche questione gnoseologica (senza però volerlo), prendendo norma dai padri del criticismo, l'assieme della sua speculazione non può considerarsi, che come una « risciacquatura filosofica » della vecchia metafisica ontologica e spiritualistica, come abbiamo di sopra dimostrato. Mancava al Galluppi una genialità vera e propria, mancavagli il procedere critico; ed educato con la *Bibbia* e con la filosofia cristiana o patristica rimase indeterminato tra la metafisica e il

(1) Vedi Fiorentino, *Principî di filosofia*, pag. 30-31, Napoli 1887.

(2) Julia, *Bertrando Spaventa e Tommaso Campanella*, estratto dalla « Rivista contemporanea », ottobre 1888.

criticismo, agitandosi fra il fenomenalismo e la teologia naturale, fra la cognizione *a priori* e la realità dell'extra-sensibile, fra Kant e i Dottori della Chiesa.

L'ortodossia prevalse in Galluppi; la speculazione inglese e tedesca, comunque lo abbia costretto ad elevare più alto il suo intendimento, e a fargli ricordare l'antico *nosce te ipsum*, come egli stesso confessa, non valse punto a distoglierlo da quel fantasmagorico concetto di connessione che egli credeva di vedere fra il conoscibile e l'inconoscibile, e perciò non giunse neppure alla soglia del gran principio della relatività della conoscenza, che è la base della filosofia positiva.

L'ideologia non è un ponte di passaggio fra il sensibile e il metempirico, e la sua sostituzione alla vecchia ontologia non poteva valere a darci i *veri concetti*, come per ispirito di nazionalità afferma Spaventa, ma ci ha fatto digerire invece, sotto mentite spoglie, come ben dice il Morselli, tutto il vecchiume della metafisica ontologica e spiritualistica. Tutto il suo pregio perciò consiste, come abbiamo detto altra volta, nell'aver fatto conoscere in Italia, per quanto ha potuto a traverso una pessima traduzione, la filosofia di Kant, che per 40 anni era rimasta del tutto dimenticata, e nell'aver introdotto presso di noi lo studio della storia della filosofia, il quale è stato sorgente di non lievi vantaggi.

Tropea, 1889.

AVV. FRANCESCO PIETROPAOLO.

NOTE CRITICHE E COMUNICAZIONI

VECCHIA E NUOVA FISIOPSICOLOGIA

[PANIZZA MARIO — **La Fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici.** — IIIª edizione, Roma, 1887].

È da secoli che è stato riconosciuto il sistema nervoso come la condizione essenziale dei fatti psichici; e su di ciò non ha luogo più alcuna discussione. Ma in che rapporto stiano sistema nervoso e fenomeni psichici e di che natura esso sia, ecco la questione che si è agitata e si agita ancora fra gli scienziati. Furono emesse le più differenti opinioni, secondo i varii punti di vista da cui fu riguardato il problema. Ci fu chi ritenne il sistema nervoso un semplice istrumento per lo svolgimento dell'attività psichica, il cui principio fu posto in qualche cosa di semplice e di spirituale, e ci fu chi lo ritenne causa essenziale ed unica di detta attività.

Fissata più tardi l'attenzione sulla struttura del sistema nervoso, ci fu chi diede la massima importanza alla parte cellulare, assegnando la funzione di semplici conduttori alle fibre, e ci fu chi pensò che fibre e cellule avessero eguale importanza nella produzione dei fatti psichici. Dal punto di vista della funzionalità e dello svolgimento dell'attività nervosa taluno disse che l'*impulso* partisse dall'*Io*, dall'anima, dall'interno insomma col suo sostrato materiale — sistema nervoso —; mentre altri ribattè che la fonte stesse nell'esterno, che il movimento partisse sempre di qui, e che il sistema nervoso non avesse altro còmpito che di riflettere, di ripercuotere e forse di trasfigurare codesto movimento proveniente dal di fuori.

Non parlo dei dispareri per ciò che concerne l'interpretazione dell'attività nervosa. Si sperò per un momento di poterla ricondurre all'elettricità, poi si volle ridurla ad una forma speciale di movimento, ad una trasformazione di forze fisiche, ponendo la neurilità accanto al calore, al magnetismo, alla luce, ecc. e trovando una prova di ciò nel fatto che svolgimento di attività nervosa, di calore e di movimento in genere si trovassero in relazione proporzionalmente reciproca. Finalmente, dopo l'esame di tutte le opinioni emesse sulla dichiarazione dell'attività nervosa, si pervenne alla conchiusione che essa fosse ignota, che a noi ne fossero palesi solo gli effetti; e da taluno si volle limitarne per sempre la cognizione fino ad un certo segno, oltre il quale si fece intervenire l'*anima*.

Ora, è giusto domandare quale sia l'idea che s'è formata la fisiologia moderna del sistema nervoso, o meglio, quali siano i concetti fondamentali della moderna fisiologia generale del sistema nervoso.

La scienza moderna ha cominciato collo scemare l'importanza della testimonianza della propria coscienza per ciò che riguarda gli studi psicologici. Dell'introspezione, si è detto, si deve tener poco o nessun conto. Però la parte interna e subbiettiva è stata messa in seconda linea, ed i più si son pronunciati per l'osservazione puramente obbiettiva. Le maggiori indagini furono rivolte sul sistema nervoso; ne fu accuratamente studiata l'anatomia, l'istologia ed anche la costituzione chimica ne furono determinate le relazioni colle varie forze fisiche; si tentò ogni via per penetrare nell'intimo suo meccanismo funzionale, e si misero innanzi alcune analogie che esso offre con altri fenomeni a noi meglio noti. Con tutto ciò non è stato possibile arrivare all'interpretazione dei fatti psichici per via dell'osservazione obbiettiva del sistema nervoso.

Mà poichè il fatto psichico nella sua espressione più semplice è costituito da una relazione fra il sistema nervoso e l'esteriorità o mondo, e, non essendo riuscita la scienza moderna a trovare la dichiarazione dei fatti psichici nel sistema nervoso, è stato giuocoforza rivolgersi all'altro termine della detta relazione, all'obbietto esterno. Si è dovuto cioè far tesoro degli ultimi risultati delle scienze fisiche, risultati che si possono compendiare in poche parole: « Tutta la immensa varietà di fenomeni che costituisce il mondo esterno non è che moto nei suoi molteplici modi e trasformazioni. Base delle trasformazioni del movimento è il dato di fatto della comunicazione del moto stesso ». Una volta ammesso che tutto ciò che è obbiettivo sia da ridursi a moti e che questa sia la più semplice, la più generale espressione di ciò che avviene nel mondo, anche l'azione nervosa fu ridotta ad un modo speciale di moto, e la relazione tra l'obbietto e il subbietto fu ritenuta una comunicazione di moto. Di qui l'origine del concetto di fisiologia generale delle *impressioni.*

Le idee speculative degli antichi sull'esistenza di un centro della vita psichica (anima, spirito, ecc.) e massimamente gli studi moderni sulla posizione protetta delle masse cerebrali e ganglionari, sulla loro costituzione per la più parte di cellule, sulla forma particolare delle fibre e sul loro modo di emergere dalle cellule come da centri, diedero fondamento all'opinione che le fibre fossero da ritenersi come tubi trasmissori in doppio senso (fibre sensitive o centripete e fibre motrici o centrifughe) del movimento comunicato dagli urti esterni alle loro estremità terminali, e che le cellule (centri nervosi) fossero la sede propria delle funzioni psichiche. Ben presto si assegnò a ciascun gruppo cellulare una funzione speciale e si localizzarono in appositi centri la sensibilità, l'intelligenza, la volontà, ecc.

Moto all'esterno, comunicazione di esso all'estremità nervose e consecutive modificazioni, trasmissione per via dei tubi nervosi, arrivo alle cellule e quivi trasformazione di esso in equivalente attività psichica; tali i concetti della moderna fisiologia generale del sistema nervoso.

Ora, codesti concetti sono da accettarsi senza alcuna discussione? hanno un fondamento sperimentale indiscutibile? Ecco l'obbietto del libro del Panizza, *La fisiologia del sistema nervoso e i fatti psichici*, dal quale sono apparse finora ben tre edizioni. Noi prenderemo in esame l'ultima, perchè vi si trova un capitolo del tutto nuovo e originale.

*
* *

Il prof. Panizza pone il principio che la teorica delle impressioni obbliga la scienza ad uscir dall'esteso. L'organismo, infatti, che riceve l'impressione è composto di parti, le quali sono come in ogni altro corpo naturale l'una fuori dell'altra nello spazio. Ora, se il *principio* che avverte l'impressione fosse inerente ad alcuna di esse, questa dovrebbe ricevere a sua volta un'impressione dalle parti circostanti, poichè non s'intenderebbe come potesse in altro modo uscire di se stessa ed avvertire qualche cosa. Ma la parte a cui è inerente il principio, essendo sempre materiale, è a sua volta divisibile in parti; bisognerebbe rintracciare di nuovo in essa quella che riceve l'impressione, e così di seguito, finchè non si giungesse ad una che fosse indivisibile: ma noi sappiamo che l'estensione implica sempre la divisibilità; così il punto che avverte le impressioni deve essere semplice e quindi inesteso. Quello che si dice di una delle parti si potrebbe ripetere di tutte, quando si volesse supporre lo stesso principio presente in ognuna delle parti che sono spostate dall'impressione.

Il Panizza, per provare come i concetti di fisiologia nervosa non abbiano una base scientifica, esamina partitamente i fatti psichici che si rendono inesplicabili coll'ammettere che l'organismo debba ricevere un'impressione dagli obbietti esterni che vuol conoscere. Egli domanda prima di tutto in che maniera le impressioni che gli oggetti lasciano sugli organi dei sensi possano diventare rappresentazioni di questi oggetti, mentre non hanno con essi nulla di comune. E se l'impressione non è che un movimento comunicato al nostro organismo da un altro corpo materiale, lo spazio nel quale sono entrambi contenuti e in cui avviene il contatto, non è nulla che possa fare impressione. Bisogna quindi supporre che lo spazio sia già percepito quando si ricevono le impressioni, o che gli stati psichici che sorgono dalle impressioni siano estesi. Ma oltre che gli stati psichici non possono essere estesi, lo spazio riuscirebbe così composto per aggregazione di parti estese e non avrebbe i caratteri dello spazio vero che noi percepiamo, il quale non si forma nè si amplia per l'associarsi di oggetti ad altri oggetti, ma gli oggetti stessi vengono a collocarsi in uno spazio che già è dato.

Poi, si domanda, perchè le sensazioni che sono nel cervello sono da noi avvertite nelle diverse parti del corpo immediatamente eccitate? Per risolvere tale questione si son messe innanzi molte ipotesi più o meno assurde: si è detto, per esempio, che una sensazione non appena prodotta, venga per la stessa via tenuta dallo stimolo, ma in direzione opposta, trasferita dal cervello al luogo d'eccitazione. — Giovanni Müller disse che tutti i sensi possono comunicare al sensorio l'impressione di un'estensione. Poichè la maggior parte dell'organismo è penetrata da una fitta rete di nervi, ne resulta che il tatto ha la possibilità di distinguere l'estensione del nostro proprio corpo in tutte le dimensioni; ogni punto ove termina una fibra nervosa è rappresentata nel sensorio come una parte integrante dello spazio.

Se non che ammesso che le sensazioni siano riferite al punto d'ecci-

tazione, rimane a spiegare come possano essere proiettate al di là di questo punto; in altri termini, come le sensazioni essendo inerenti all'organismo del pari che le impressioni, possano rappresentare oggetti che sono fuori e distanti da questo.

A tale questione si rannodano i più ardui problemi riguardanti il senso della vista. Se l'oggetto che noi percepiamo è la stessa imagine retinica, come si fa a conciliare la percezione dell'obbietto dritto con l'imagine retinica capovolta? Inoltre, stando alle vedute odierne, il campo visuale e quello della retina devono essere una sola ed identica cosa; la rappresentazione quindi di ciò che si sente nella retina non può trascendere i confini della retina stessa. Ora, gli oggetti sono assai più grandi dell'occhio; come la vista può dilatarsi per questo spazio? Si è detto che noi abbiamo la grandezza dell'oggetto solo quando ci sia nota la distanza. Ma come si ha la distanza? A codesto quesito si è unito quello della visione degli oggetti solidi con imagini corrispondenti piane, e di entrambi si è creduto di trovare la soluzione nel fatto che le imagini una volta vedute rimangono depositate nella memoria, e che quindi dalla comparazione e dalla iuxtaposizione delle imagini passate e presenti possa emergere sia la distanza che la visione dei solidi. Il Panizza però nota che, se gli oggetti lasciano imagini persistenti solo quando la retina subisce l'azione di luce intensa, e se anche queste spariscono di lì poco, che cosa si deve pensare di quelle che, secondo i fisiologi, si associano ad un'imagine attuale per comporre una percezione? Si è ricorso alla nozione dei segni locali retinici, molto oscura in sè.

Ed ancorchè le imagini passate ed attuali rappresentino la prospettiva di un oggetto da punti di vista diversi, esse son sempre percepite come piane. È il tatto che percepisce lo spazio nelle sue tre dimensioni. La distanza poi degli oggetti non è percepita dalla vista, ma si stabilisce mediante un sillogismo; ciò è a dire, siccome noi sappiamo che i corpi di una determinata figura e che presentano faccie diverse a seconda la posizione, sono solidi, così, vedendo un oggetto che ha quella figura e che nei suoi movimenti presenta faccie diverse, ne concludiamo che è solido.

Infine, se si ammette che ciò che si vede degli oggetti sono solamente le imagini dipinte sulla retina, è evidente che le due imagini saranno sempre separate dell'intervallo che intercede tra i due occhi. È quindi necessario spiegare in che modo alcuna volta si riavvicinino in modo da essere percepite in un punto solo, come quando rappresentano un solo oggetto, ed altre volte rimangano separate da una certa distanza.

Questo come gli altri problemi accennati di sopra hanno avuto molte soluzioni da parte dei fisiologi, e tutte sono maestrevolmente discusse dal Panizza. È ragionevole ricercare però se tutte le obbiezioni dell'A. siano scientificamente fondate. A me pare di sì. Non vi ha dubbio che tutti i problemi da lui esaminati siano stati risoluti dalla fisiologia come a dire in linea provvisoria ed approssimativa. La percezione dello spazio rimane un enigma, ed in genere si può dire che la vista esercita la parte di controllo nella conoscenza del mondo esterno, la parte principale e veramente essenziale rimanendo assegnata al tatto e al senso muscolare.

***

Mostrato insussistente il concetto fisiologico delle impressioni, si domanda se sia più fondato quello che gli serve di complemento, parlo della *doppia trasmissione.* Il Panizza in questa parte ricerca massimamente se i fatti fisiologici e psichici che si sono creduti finora spiegabili in modo esclusivo per via di tale concetto, siano davvero inesplicabili altrimenti, e se abbiano la più esatta dichiarazione ammettendo la *doppia trasmissione.* Comincia coll'indagare se questa sia in alcuna maniera convalidata dall'anatomia e dalla fisiologia.

Ora, nella sua più semplice espressione il sistema nervoso si può rappresentare come una immensa e finissima rete a maglie irregolari, di cui i fili nei punti d'intersezione sono continui o per mezzo di cellule, ovvero per diretti abboccamenti. Parlando solo degli elementi che nei centri si devono ritenere indubbiamente di natura nervosa e trascurando gli elementi dubbi, noi vediamo che sono costituiti da cellule di varia forma e grandezza, munite di molteplici prolungamenti. Qualunque sia la sorte della maggior parte di questi prolungamenti e concesso pure che non abbiano tutti per ufficio di collegare gli elementi cellulari tra di loro, è certo che il loro prolungamento nervoso si ramifica finamente costituendo una rete diffusa, la quale collega i gruppi gangliari. Da essa poi emana il cilindrasse della fibra nervosa, che non rimane isolato ed autonomo lungo il suo decorso, ma che si espande alla periferia in una nuova rete. In conseguenza la disposizione più generale, finora certa, del sistema nervoso è che una cellula nervosa sia in rapporto con molte fibre ed una fibra con distretti gangliari i più estesi. Ritenendo il concetto della doppia trasmissione, sarebbe d'uopo ammettere che il movimento determinato da un'impressione sull'estremità periferica di una fibra nervosa, giungesse al cervello passando attraverso a cellule o a gruppi cellulari comunicanti, che ricevono cioè altri tubi nervosi, tubi i quali possono essere contemporaneamente impressionati e presentano parecchie vie di uscita e vi giungesse senza diffondersi, rimanendo sempre distinto; e che allo stesso modo gli eccitamenti della volontà discendessero dal cervello attraverso la sostanza grigia del midollo e nei gangli periferici, senza deviare per le maglie di questa rete, senza propagarsi alle cellule vicine, non eccitando altri muscoli o gruppi muscolari, oltre quelli di cui si vuole il movimento.

Se non che dice il Golgi che, dimostrato il fatto che una fibra nervosa è in rapporto con estesi gruppi di cellule gangliari e che gli elementi gangliari di intere province come di varie province vicine sono tra essi congiunti mediante una rete diffusa, alla cui formazione contribuiscono tutte le categorie di cellule e fibre nervose delle province medesime, è difficile comprendere la rigorosa localizzazione funzionale, quale si vorrebbe da molti. Al più si potrebbe parlare di *vie prevalenti* od *elettive di trasmissione*, non rigorosamente delimitate, le quali, siccome prevalentemente od elettivamente eccitate, così prevalentemente reagenti in senso corrispondente alla effettuatasi eccitazione.

La fisiologia d'altra parte, che dal concetto di una doppia trasmissione era stata indotta ad assegnare vie distinte alle impressioni sensitive ed agli impulsi eccitatori del movimento volontario, non ha potuto con alcun mezzo dimostrare nel sistema nervoso l'esistenza di siffatte vie. Per accordare i fatti che più costantemente si sono raccolti dalle varie esperienze colla teoria, si dovrebbe supporre che le fibre conduttrici delle impressioni e degl'impulsi volitivi si trovassero associate insieme in ogni punto del midollo; ma questa ipotesi non incontrerebbe minori difficoltà delle altre. La sensibilità e la motilità che persistono nelle parti posteriori degli animali in cui si è praticato il taglio di tutto il midollo, all'infuori di un fascio o di un ponte di sostanza grigia, sono bensì indebolite, ma non quanto lascierebbe supporre l'annientamento di una quantità così considerevole di elementi del midollo. Un indebolimento della sensibilità e del movimento può dipendere da altre cause, e ciò si può tanto più sicuramente ammettere, che l'emisezione del midollo ben lungi dall'abolire, aumenta la sensibilità delle parti sottoposte al taglio. Ritenendo tuttavia la doppia trasmissione, non ci sarebbe altro mezzo per conciliarla coi fatti che di supporre che un singolo fascio del midollo possa sostituire nelle loro funzioni tutti gli altri fasci e la sostanza grigia; ovvero che la sostanza grigia possa sostituire da sola tutti gli elementi del midollo, o finalmente che essa sia il solo agente della doppia trasmissione. Non vi sarebbero così vie distinte, ma senza queste è affatto inconcepibile la doppia azione nervosa.

Venendo ai fatti che si sono addotti a prova della doppia trasmissione (moti riflessi, paralisi di senso e di moto che si producono per soluzione di continuità di un nervo nelle parti che ricevono filamenti da questo nervo, paralisi di senso, di moto che avvengono in parti limitate del corpo per lesioni circoscritte dei centri nervosi sia dallo stesso lato che dal lato opposto), il Panizza li discute partitamente colla massima competenza, mostrando come essi possano essere benissimo spiegati altrimenti coll'ammettere l'eccitabilità quale proprietà universale del sistema nervoso, la continuità di questo come condizione indispensabile della sua funzionalità, il fatto che, da qualunque punto muova l'irritazione, gli effetti si possano diffondere per le fibre nervose in tutti i sensi, e che per gli alti riflessi non sia nient'affatto necessario lo schema finora ritenuto come un dogma, di una fibra centripeta, incidente o sensitiva, di una cellula e di una fibra centrifuga, riflessa o motoria.

***

Alla parte critica e che si potrebbe dire negativa del libro del Panizza segue la parte costruttiva o positiva. Quali sono i concetti di fisiologia cerebrale che il Panizza contrappone a quelli tuttora in voga, e che egli si sforza in ogni maniera di combattere?

Egli muove dalla *percezione* come fatto per lui fondamentale e irreducibile. Noi siamo, egli dice, colle altre cose nello spazio in una relazione diversa dalle relazioni puramente meccaniche, diversità che si è espressa nel linguaggio di tutte le scuole, dicendo che si tratta di una relazione psichica.

È codesta relazione che noi indichiamo colla parola percezione; ma meglio che percezione andrebbe detta *intuizione esteriore*, la quale non ha quel carattere di affettività che acquista poi applicandosi all'ambito organico, dove all'oggetto percepito si aggiunge un lato affettivo, o appare come modificazione di un soggetto senziente senz'altro di obbiettivo che l'estensione (sensazione).

Studiando ora i caratteri della percezione, secondo l'A. si trova ch'essa circoscrive una sfera, la quale ha per limiti da un lato i limiti stessi del campo visivo, dall'altro i limiti dell'ambito organico propri dell'individuo che percepisce. Questa sfera è legata invariabilmente coll'individuo e si muove con esso; ciò basterebbe per dire che sono nell'individuo le condizioni per cui siffatta relazione si stabilisce. Gli oggetti ai quali si applica si trovano in essa, però può essere rappresentata come una grandezza nella quale gli oggetti sono contenuti; questi sono varii, discreti, mutevoli mentre essa è fissa ed immanente e gli abbraccia in un insieme come una totalità.

Se la percezione è nello spazio, si distingue facilmente da questo. Infatti: 1° lo spazio preesiste alla percezione; noi assistiamo, diremo così, all'evoluzione per la quale la materia passa dallo stato inorganico allo stato organico e all'organizzazione, e infine a quelle condizioni dell'organizzazione che costituiscono un essere vivo in rapporti psichici coll'ambiente. La percezione quindi irraggia dalla materia come qualunque altro fenomeno nello spazio che già preesisteva. 2° La percezione è una sfera di cui possiamo determinare i confini ed è contenuta insieme allo spazio ch'essa circoscrive in uno spazio più grande. 3° La percezione non penetra i corpi compatti, ma ne investe solo la superficie, mentre lo spazio s'interpone tra le molecole e va oltre indefinitamente. — Si può dire che la percezione occupa lo spazio, contiene i corpi, ma non è lo spazio ed è al di fuori dei corpi.

Stando alle vedute del Panizza, il mondo reale esiste indipendentemente dal mondo come rappresentazione; anzi questa sarebbe impossibile senza di esso, poichè deriva da condizioni obbiettive e materiali delle cose. Ma nel mondo reale le cose sono in uno spazio interminato, fuori del tempo, in relazioni di contiguità; in quanto si rappresenta nella percezione invece il mondo occupa uno spazio limitato ed i fatti sono in un ordine di simultaneità o di successione. Esso è inoltre continuo, per cui abbiamo una rappresentazione del multiplo e del diverso ad un tempo, la sintesi della diversità, la rappresentazione di un tutto. Ora, se è vero che per la facoltà di conoscere il mondo acquista forme che non avrebbe altrimenti, è però anche evidente che in esse non è nulla dell'oggetto reale che percepiamo, ma sono soltanto il modo col quale questo ci può essere rappresentato.

Il primo e necessario oggetto della percezione, in uno stato indifferente, è la sostanza nervosa (percezione idionervosa). Ma questo stato che forse si realizza in alcuni tratti di sostanza nervosa più centrali, più lontani cioè da ogni causa capace d'imprimere in essa un mutamento, è quasi un'eccezione. La sostanza nervosa è in così stretti rapporti di contiguità con tanti altri corpi che ad ogni istante è soggetta a subire modificazioni, le quali si pongono come oggetti particolari nel campo della percezione e ne variano

ed arricchiscono il contenuto. In origine i rapporti di contiguità sono semplici e non possono determinare che effetti di contatto, o per la traslucidità degli organi più elementari, effetti di luce uniformemente diffusa. Ma collo sviluppo ulteriore dell'organizzazione quei rapporti sono stabiliti per mezzo di apparecchi terminali *che soli* possono rendere possibile la percezione di alcuni stati particolari della materia. Sono questi apparecchi che si chiamano *organi dei sensi.*

Nella fisiologia cerebrale del Panizza una parte speciale ed importantissima è rappresentata dalla volontà: si può dire che percezione e volontà siano i cardini intorno a cui si volge tutta la sua Psicologia. La volontà in quanto determina reali mutamenti nella disposizione delle varie parti dell'organismo, è una forza come tutte le altre: si considera però d'ordine diverso, d'ordine psichico per questo che non si rappresenta alla percezione come le altre forze soltanto nei suoi effetti obbiettivi, ma si manifesta come qualche cosa di diverso dall'oggetto percepito da cui fu determinata ad agire. Non vi sarà perciò coscienza della volontà come di un oggetto determinato della percezione, ma nell'ordine dei fatti psichici avremo semplicemente la volontà, come un modo di essere della percezione verso gli oggetti tra i quali si stabilisce. Questo modo di essere della percezione aggiunge ad essa un nuovo carattere, quello di affettività che manca alla pura intuizione, e pel quale questa si manifesta come *sentimento.*

Un organismo poi dotato di sentimento in quanto viene affetto da altri corpi circostanti, può essere considerato come fisicamente passivo; non è però inerte rispetto al corpo che lo modifica, poichè concorre con un'attività propria a determinare la sensazione. Si chiama volontà il principio di quest'attività dell'organismo, ed *all'infuori di esso non si trova altro principio psichico.*

La parola sentimento serve ad esprimere per l'A. in un modo generale la percezione e il suo termine o contenuto obbiettivo, e ad un tempo la volontà nella sua prima attuazione.

Al sentimento corrisponde di necessità uno stato materiale dell'organismo ed a tutte le qualità del sentimento corrispondono modificazioni di questo stato. E poichè il termine della volontà non può essere diverso dal termine della percezione, il tono affettivo accompagnerà quegli stati materiali consistenti in un'alta forma d'organizzazione — la sostanza nervosa. Non riflettendo a ciò, conchiude il Panizza, si è supposto il sentimento inerente alla materia, si sono moltiplicate le sensazioni per quante sono le particelle elementari di cui si compone la materia, e si è ricostituito il sentimento, associando quegli elementi psichici secondo le leggi che presiedono agli altri fenomeni naturali, facendo della fisica e della chimica psichiche, anzichè della Psicofisiologia. Il sentimento si trova invece come espressione della materia organizzata, ed è necessariamente al di qua, non al di là di essa.

***

L'intuizione dell'esteriorità come funzione primaria del sistema nervoso, preesistenza dello spazio, indifferenza di funzionalità da parte del sistema

e in conseguenza inesistenza delle localizzazioni cerebrali, ricognizione assoluta di un principio attivo nel nostro organismo a cui si deve ridurre tutta la nostra vita psichica — volontà —, e preeminenza di questo rispetto a tutte le azioni che ci vengono dal di fuori di qualunque natura esse siano: in altre parole: 1. una relazione psichica estesa, che bisogna accettare come l'abbiamo, nelle sue forme fondamentali; 2. una forza che viene studiata nei suoi effetti obbiettivi come tutte le altre forze, ma che diciamo psichica perchè si sperimenta in noi stessi quale principio della nostra attività volontaria — tali i concetti fondamentali del Panizza.

Come vanno essi giudicati dal punto di vista rigorosamente scientifico? Certamente è merito indiscutibile del Panizza aver messo in chiaro taluni punti di fisiologia cerebrale che finora erano stati considerati soltanto in modo superficiale. Il domma della doppia trasmissione isolata che porta con sè l'ammettere una localizzazione funzionale ben definita, si può dire, di ogni cellula cerebrale come la terminazione di ogni fibra trasmissiva in una determinata cellula quale suo centro anatomofisiologico e trofico, l'attribuire tutta l'attività nervosa alle cellule e riserbare per le fibre solo la parte di tubi conduttori, sono concetti che hanno fatto il loro tempo.

Ormai gli studi isto-fisiologici hanno provato che fibre e cellule hanno importanza per lo meno eguale nella produzione dei fenomeni psichici. Vero è che l'azione che si svolge in entrambe ci è ignota; ma ciò che si può asseverare senza tema di errore si è, che le cellule funzionano come degli apparecchi di rinforzo. Il pensare che la cellula sia tutto nel sistema nervoso e che le fibre mettano capo in essa come nel loro centro è una veduta speculativa, la quale ricorda l'opinione della sede centrale dell'anima da cui partissero tutte le forze dell'organismo. Tale veduta già ha fatto sorgere dei problemi insolubili, quale quello dell'unità e della persistenza della coscienza, ecc. Il Panizza a ragione ribatte l'opinione che vorrebbe fare dèl sistema nervoso un grande apparecchio telegrafico colle sue stazioni centrali primarie, secondarie, ecc. Il sistema nervoso invece è una complicatissima e finissima rete a maglie fitte, nei cui nodi si trovano degli apparecchi di rinforzo. La produzione dei fenomeni psichici è dovuta in special modo agl'intricati rapporti che hanno le fibre tra loro e cogli altri organi: cellule e fibre isolatamente prese non daranno mai il fenomeno psichico, per il quale è indispensabile, starei per dire, l'incontro, il rapporto di varie correnti nervose.

Un altro concetto geniale del Panizza è quello dell'indifferenza fisiologica di tutto il sistema nervoso; è il contrarre rapporti particolari col mondo esterno, coll'ambito organico e col rimanente sistema nervoso che determina funzioni speciali nella sostanza nervosa (1).

---

(1) Eccitabilità o irritabilità di una parte limitata del protoplasma vivente, correlazione delle varie parti istologiche o sviluppo correlativo dei varii organi e diverse fasi dell'evoluzione del sistema nervoso sono tanti momenti in fondo di un medesimo processo, la cui essenza è la formazione di una sola unità fisiologica delle molteplici parti componenti un organismo. Il sostrato materiale di tale unità i moderni biologi vorrebbero trovarlo fin nell'oloplasma per ciò che concerne i gradi inferiori dell'animalità.

Anche il concetto delle impressioni quale è ritenuto dalla fisiologia moderna è rigorosamente insostenibile, perchè fa sorgere dei problemi insolubili. Esso è fondato sul pregiudizio di voler riguardare la psiche come uno specchio che rifletta il mondo. Ora ciò non è vero: non esiste la psiche da sè che poi conosce il mondo già preesistente; sibbene nell'evoluzione cosmica ad un certo punto si avranno la totalità degli obbietti esterni e l'organismo come due cose separate sì, eterogenee sì allo stesso modo di tutte le cose che cadono sotto la nostra osservazione, ma tali che, date certe condizioni, possano contrarre particolari relazioni tra di loro. Da tale rapporto, da tale incontro emerge il fatto psichico, nella cui produzione l'organismo e il mondo esterno sono attivi e passivi ad un tempo.

Quale sia l'essenza della loro relazione non si sa; questo solo si può dire che ha torto la fisiologia moderna a riguardare solamente attivo il mondo esterno e a ritenere il fatto psichico come un effetto od una trasformazione di azioni esterne, il che è stato molto ben discusso dal Panizza; e d'altra parte ha anche torto chi sostiene solamente attivo il principio interno, che si chiami anima, io, spirito, sentimento o volontà, col Panizza. Anch'egli così voltando e girando cade nell'inesteso, perchè ammette la volontà quale principio psichico irreducibile. Sostituisce alla sensazione la volontà. E la cosa doveva andar così una volta che si è voluto menare il fatto mentale ad un termine solo. Si aggiunga che la volontà ammessa com'è dal Panizza, è un principio che già contiene tutti gli altri messi innanzi dai vari psicologi e fisiologi, per spiegare il fatto psichico. Essa, infatti, è il principio di ogni attività, ed è per essa che si rendono possibili le sensazioni, la memoria, l'intelligenza. È il caso di dire che l'inesteso, cacciato per la porta, è entrato per la finestra. Gli altri scienziati si fermarono alla sensibilità quale dato irreducibile e ricercarono la spiegazione della volontà come degli altri fenomeni psichici complessi, il Panizza per converso dichiara tutto spiegabile all'infuori della volontà.

È un'asserzione gratuita il dichiarare la percezione o l'intuizione il fatto primitivo della conoscenza, e lo spazio preesistente ad ogni fatto psichico. La percezione come intuizione dell'esteriorità è un fatto secondario, complesso ed analizzabile; mentrechè il vero germe della cognizione è nel rapporto puro e semplice tra l'organismo e qualcos'altro, il quale è uno stato d'indeterminatezza, d'indifferenza e di subcoscienza, stato che è il fondo della percezione dell'esteriorità come di tutta la vita psichica che mano a mano si andrà svolgendo.

***

Comunque le idee del Panizza non siano seguite dal maggior numero degli scienziati, pure l'opinione che la volontà sia il motore di tutta la nostra vita psichica è divisa da parecchi scienziati moderni, dal Wundt, dallo Schneider, dall'Hoffding e dal Ladd.

Il Külpe (« Philosophische Studien », 1889) in un elaborato studio sulle moderne teorie intorno alla volontà, ha tratteggiato le diverse opinioni

emesse in questi ultimi tempi su tale argomento. Ci son di quelli che hanno negato in modo assoluto o relativo la volontà quale fenomeno psichico sostanziale o *sui generis*, ci son di quelli che l'hanno ammessa come una potenza psichica accanto all'intelligenza ed al sentimento, e ci son di quelli che l'hanno ritenuta il motore principale della psiche. I primi o l'hanno considerata come una trasformazione dell'azione riflessa e quindi come fenomeno puramente fisiologico; ovvero l'hanno ricondotta ad altri fatti psichici, quali la rappresentazione, il sentimento; i secondi l'hanno riguardata una potenza di un valore limitato costituito dalla cooperazione di vari elementi, gli ultimi come un'attività irriducibile di cui si ha perfettamente coscienza e che è quasi il lievito per l'evoluzione psichica.

Io non posso esporre nei particolari la storia critica fatta dal Külpe delle teorie moderne della volontà. Dirò che se le obbiezioni rivolte da lui alle vedute unilaterali sono per la più parte giuste, le sue idee per questo non mi sembrano più complete. Qual'è, infatti, il suo assunto? Quello di affermare tre cose: 1. che noi non solo dobbiamo riconoscere nella volontà una attività interna, ma noi abbiamo di essa esperienza in modo immediato; ed a tale scopo ricorda la differenza che corre tra la coscienza netta di un fatto e l'esistenza pura e semplice di qualche cosa nella coscienza; io, per esempio, posso sapere di un'impressione sonora e non esserne cosciente, cioè non essermi fermato, non aver riflettuto su di essa. Inoltre solo la memoria dell'esercizio di un'attività interna mediante l'attenzione può veramente fissare l'esistenza di detta attività. 2. L'azione della volontà sui fenomeni interni ed esterni. 3. L'evoluzione dei movimenti automatici e riflessi da quelli volontari che costituiscono il fatto primitivo.

Per il Külpe, per il Wundt, e per tutta la scuola che riconduce alla volontà tutta la nostra vita psichica, la volontà stessa dunque è un fatto semplice, irreducibile, elementare. È lecito domandare quale ne sia l'essenza. Pare che si riduca alla coscienza di un'attività interna; la rappresentazione di ciò che si vuole e il sentimento non essendo riguardati da loro che come elementi accidentali e complementari. Ora in tal guisa essa ha perduto tutta la sua sostanzialità come fatto psichico concreto ed è divenuta un'astrazione bell'e buona. Figura quale espressione complessiva e sommaria dell'energia che nel mondo inorganico si esplica come movimento, nel mondo organico come forza germinativa e nell'animalità come evoluzione psichica, offrendo una continua ascensione. E, difatti, il Wundt pone a base della biologia un elemento psichico volontario ed unico mezzo di soluzione dei problemi biologici per lui è la volontà *(System der Philosophie)*. Questa però intesa così è una speculazione che può essere di competenza della metafisica, ma che ha perduto ogni delimitazione come fatto psichico concreto. L'atto volontario va riguardato come un fatto complesso, i cui elementi sono le emozioni, l'attività, la rappresentazione, elementi che hanno un ordine gerarchico, possono variamente combinarsi, in parte mancare, essendo sostituiti da altri.

E si noti che il torto degli scienziati, i quali per lo innanzi si erano occupati della volontà e che sono stati splendidamente criticati dal Külpe

era stato appunto quello di aver considerato la volontà da un solo punto di vista e non come un fatto complesso. Ciascuno aveva fissato l'attenzione sopra uno degli elementi costitutivi, chi sul sentimento, chi sulla rappresentazione, chi sul legame fra i due, chi sulla mobilità spontanea, chi sull'analogia sua coi fenomeni riflessi, ma nessuno si era curato di abbracciarli tutti.

Che l'elemento volontario entri dappertutto nell'evoluzione psichica è una veduta giusta ma ciò che si dice della volontà è applicabile ad altri fatti psichici: sentimento; rappresentazione, ecc. Tutte le attività mentali formano, direi, una rete per le molteplici relazioni vicendevoli che contraggono; nessuna è dappiù delle altre, e l'essenza della psiche è riposta nell'azione reciproca dei varii elementi che la compongono.

Conseguente a sè stessa, la scuola del Wundt, avendo messo la volontà qual fatto primitivo della vita e della psiche, ha affermato che l'azione volontaria precedesse quella riflessa ed automatica. Ora le opinioni disparate emesse a tal riguardo son provenute da questo, che non si è stati concordi nel determinare il carattere distintivo, se pure ve ne ha uno, il quale segni nettamente il limite fra queste due azioni. Si è voluto ridurre il fenomeno riflesso ad un fatto meccanico e quello volontario ad un atto finale: ciò è esagerazione. Tanto l'uno che l'altro sono una reazione che potremmo dire psichica, colla differenza che nel primo caso è reazione semplice, isolata, limitata, mentrechè nel secondo l'evoluzione psichica col sostrato nervoso essendo salita ad un livello più alto, la reazione è complessa per le numerose relazioni che si sono stabilite con altri elementi e distretti. La coscienza, la finalità, la rappresentazione di ciò che si vuole, il risveglio dell'emotività son tutte cose che nell'atto volontario provengono dai rapporti, i quali si sono determinati fra i componenti psichici.

In conclusione, tra l'atto volontario e quello automatico non esiste un abisso: essi formano due serie parallele, epperò non si può dire che l'uno derivi dall'altro: hanno un fondo comune, in quanto entrambi sono una reazione psichica.

F. De Sarlo.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE SOCIALI

LOMBROSO CESARE. — L'UOMO DELINQUENTE. — Fr. Bocca, editori, Torino. — Vol. I, *Delinquente-nato* e *Pazzo morale*. IV edizione aumentata e riveduta, 1889, un gr. vol. di pag. 650 con tav. e fig. — Vol. II, *Delinquente epilettico, d'impeto, pazzo e criminaloide*, I edizione, 1889, un vol. in-8° gr. di pag. 584 con tav. e fig.

La pubblicazione della grande opera sull'*Uomo delinquente* di Cesare Lombroso è diventata ormai una specie di pubblicazione periodica, la quale, a guisa dell' « Archivio di psichiatria e antropologia criminale » da lui diretto, segue e segna tutti i progressi fatti dalla nuova scuola antropologica. Questa scuola, appunto per essere nuova, va mutando quasi a vista d'occhio, in grazia specialmente dei consigli e delle critiche di scienziati autorevoli, quali Beltrani-Scalia, Drago, Prins, Knecht, ecc. Così è che la quarta edizione del primo volume (*Delinquente-nato e pazzo morale*) s'avvicina nello scheletro alla prima, ma ne differisce notevolmente per le copiose aggiunte dell'A., soprattutto nell'anatomia patologica e nell'antropometria, come pure nella biologia e psicologia del delinquente. Notevolissimi sono i nuovi studi sulla *craniometria delle donne criminali*, sulla *fossetta occipitale mediana*, sulle *anomalie somatiche* e sui *caratteri* dei rei, sul *tatuaggio*, la *sensibilità*, la *letteratura*, i *gesti*, i *geroglifici* dei delinquenti, sulle *influenze naturali* e *sociali* che agiscono nella delinquenza, e via discorrendo; studi e ricerche, nelle quali il maestro fu validamente aiutato da una forte schiera di valenti collaboratori d'ogni parte d'Europa. Con essi il Lombroso ritiene di esser giunto a muovere sopra solida base il passo più ardito della nuova scuola, cioè la fusione del delinquente-nato col folle morale e di questo coll'epilettico. Però questa fusione dei due ultimi tipi psicopatologici, fin qui considerati dalla psichiatria soltanto come legati da indubitabili affinità cliniche, ma non certamente come *identici*, incontra tuttora non poche opposizioni fra gli alienisti, giacchè sembra ad alcuni un regresso verso la oramai abbandonata dottrina dell'*epilessia larvata* quale fu emessa dal Trousseau.

Per tale riguardo acquista una singolare importanza il secondo volume dell'opera, nel quale per l'appunto si studiano il *Delinquente epilettico*, quello *per passione*, il *pazzo*, il *mattoide*, e una nuova varietà chiamata *criminaloide* dall'Autore. Questo II° volume è veramente un'opera nuova, nello stesso tempo che è il complemento atteso, faticato, del primo. Si distingue, infatti, per la monografia completa sull'epilessia, in cui si tenta per la prima volta (per quanto un saggio, ma brevissimo, fosse già apparso nell' « Archivio » e nell'edizione francese) la completa dimostrazione della fusione dell'epilessia colla delinquenza congenita, in base alle cause, alla distribuzione geografica, alla fisiologia dell'epilessia ed alla clinica, ai caratteri mor-

fologici, ossia al tipo fisionomico (documentato con numerose fotografie), e soprattutto in base alla biologia e psicologia. L'accesso d'epilessia larvata non sarebbe che il delitto alla potenza ennesima, oppure il delitto non sarebbe che l'epilessia larvata diluita. Forse il concetto è troppo ardito per trovare subito l'approvazione generale (1); ma ebbe, secondo l'autore, la conferma in tutti i crimini più recenti; fu confermato soprattutto da quello studio sull'*Homme de génie* (Paris, 1889), in cui si dimostrò che si può avere non che intelligenza, perfino genio con completa incoscienza, chè anzi il genio stesso apparirebbe incosciente. Teoria quest'ultima, che richiama in onore la dottrina del Moreau (de Tours).

Un'altra monografia completa, in cui per la prima volta compare un nuovo tipo di delinquente, riguarda il delinquente d'impeto o di passione, il quale fu studiato in sè stesso e nei rapporti col gruppo dei suicidi; e amendue i gruppi vengono concatenati essi pure coll'epilessia. L'epilessia assume da ciò, in quest'ultima fase delle dottrine lombrosiane, un'importanza eccezionale, che a molti potrà parere eccessiva; certo, però, il Lombroso non suppone che le idee ora da lui enunciate siano definitive, e non è inverosimile che nuovi studii e nuove ricerche obbiettive riescano a modificarle per l'avvenire. Il maestro ha dimostrato, sotto questo riguardo, una plasticità cerebrale che gli debbono invidiare tutti coloro che, chiudendosi irrevocabilmente nel bozzolo chiuso d'una loro teoria o d'un loro preconcetto, non vi lasciano più penetrare l'alito vivificatore della scienza perennemente progressiva. Di ciò si fa una colpa al Lombroso, mentre a noi pare che questa sia forse la più bella caratteristica del suo ingegno e la più solenne conferma del fondamento sperimentale, obbiettivo delle sue dottrine.

Lungo e variatissimo è lo studio del delinquente pazzo, delle analogie sue e delle differenze coi comuni delinquenti, dei caratteri e dei reati ad esso proprii. Nel delinquente pazzo sono tratteggiati a parte il delinquente alcoolista, che fornisce un contingente fortissimo alla criminalità, il mattoide e l'isterico, che hanno una criminalità tutta loro propria. Segue infine il delinquente d'occasione, il *criminaloide*, il quale sarebbe, a quanto pare, un delinquente-nato attenuato; esso non è privo affatto di tendenze organiche, ma queste essendo molto deboli, la causa occasionale prevale sull'organica, senza però che l'ultima venga meno. I criminaloidi sono suscettibili d'emenda, ma ponno recidivare.

Il volume è ingrossato da più appendici, riportanti studi speciali sugli argomenti trattati, di Tamburini, Hatzen, Zambl, De Albertis, Ottolenghi, ecc., e lo adornano numerose tavole e figure.

V. Rossi.

---

(1) Veggasi in proposito la critica fattane dal Tarde, *Le crime et l'épilepsie*, nella « Revue philosophique », novembre 1889.

SCIENZA DELL'EDUCAZIONE

N. FORNELLI. — La pedagogia e l'insegnamento classico.
Milano, Antonio Vallardi, 1889.

Il prof. Fornelli ha dato un buon esempio ai professori di pedagogia, che dovrebbe essere da tutti imitato. Nel suo corso fatto a Bologna, egli ha scorto la necessità per gli alunni della Facoltà di filosofia e lettere di un insegnamento sulla pedagogia e didattica della scuola media, ed ha trattato della questione tanto discussa ora dell'insegnamento classico. Questo corso lo ha ora pubblicato in un volume tale e quale, il che non ci soddisfa troppo, essendovi troppa disparità tra le esigenze della lezione e quelle di un volume. Le ripetizioni, le esplicazioni, gl'incisi, le divagazioni che aiutano la comprensione della prima, rendono difficile la lettura del secondo, il quale diventa sconnesso e poco ordinato e fa perdere di vista il punto principale della questione, passandosi spesso da incidente ad incidente senza fare un passo avanti. Speriamo che l'A. in una 2ª edizione vorrà togliere questo difetto, che nulla toglie però al valore intrinseco del suo libro.

In questo egli vuol difendere lo studio delle lingue classiche e specialmente del latino, mostrando come esso sviluppi l'umanità, cioè la parte sostanziale e comune dell'uman genere; come gli scrittori latini, in causa della grande capacità di raccoglimento e di concentrazione del pensiero latino, sieno essenzialmente pedagogici, aiutino cioè la funzione speciale di raccogliere e sistemare (coordinare e subordinare) i pensieri; e come l'insegnamento latino riesca ad una forte educazione morale, laica ed universale. Per quanto noi siamo disposti a riconoscere l'importanza dell'insegnamento letterario e del latino, non possiamo accettare le considerazioni dell'A., il quale dà troppa importanza allo studio della lingua nello sviluppo del pensiero. Pensar bene vuol dire parlare e scrivere bene, perchè ciò è effetto di quello, e il parlare bene si avrà solo quando si ragiona bene, per cui lo studio della lingua in sè non serve a nulla se non va congiunto con uno che sviluppi il raziocinio. Inoltre lo studio linguistico da sè solo è formale, vuoto, poco preciso, e questi difetti devono essere corretti dall'insegnamento scientifico (reale) che abitua la mente a volgersi sulle cose e non sui segni artificiali di esse.

A ciò non ha posto mente l'A., il quale nel suo lavoro non ha trattato minimamente dell'insegnamento scientifico; egli ha scorta soltanto la lotta tra le lettere classiche e le moderne, dimenticando del tutto la più importante tra scienza e lettere. Se egli ha in gran parte ragione nel sollevare il valore della lingua latina ed abbassare quello delle moderne, ha torto poi di considerare le lettere come sole atte ad addestrare la mente della gioventù, e di non riconoscere la somma importanza formale delle scienze nell'istruzione. Le scienze solo possono abituare a ragionare e ad osservare, nella qual cosa le lettere non riescono punto, e queste due funzioni sono capitali ed indispensabili a tutti, e da esse poi dipende il raggiungimento della connessione ed ordinamento dei pensieri, il quale è facilitato dagli studi linguistici. Questi devono avere quindi una posizione secondaria nell'insegnamento, tanto più

che non possono riuscire, anche uniti agli studi letterari, a dare un insegnamento morale superiore a quello dato dall'etica scientifica. Mentre questa mostra i principii morali e dà le ragioni di essi, le letterature possono riuscire soltanto a dare una imagine sensibile delle massime astratte ed a divulgare così la moralità presso le grandi masse incapaci di comprendere la loro importanza. L'insegnamento secondario non può limitarsi ad esporre dei principii morali e ad inculcarli con delle frasi retoriche e degli esempi; ciò solo si può fare nella prima età del fanciullo, ma quando la ragione è sviluppata, all'enunciazione del fatto deve subentrare la spiegazione della causa e della legge. Noi possiamo perciò concludere che sia per lo sviluppo formale della mente che per il perfezionamento del carattere morale della gioventù studiosa, le scienze sono di gran lunga superiori alle lettere, per quanto anche queste possono contribuire in alcune parti al raggiungimento di quei due fini. Questo dissenso capitale tra noi e l'A. non toglie che noi dobbiamo riconoscere l'importanza del suo libro, che s'impone allo studio di quanti vogliono riuscire ad ottenere una chiara idea delle questioni che deve trattare la pedagogia dell'istruzione secondaria. G. C.

SCIENZE BIOLOGICHE

SUCHETET ANDRÉ. — L'HYBRIDITÉ DANS LA NATURE. — Bruxelles, 1888.

È questa un'accurata esposizione dei fatti d'ibridismo finora noti nelle diverse classi del regno animale e effettuantisi tra individui viventi allo stato libero. L'A. dà prova di una sufficiente erudizione scientifica e mostra nello stesso tempo una lodevole prudenza nell'ammettere i fatti che ha potuto raccogliere. Avremmo però desiderato che dei singoli gruppi zoologici e della loro letteratura l'A. avesse avuto una conoscenza più larga di quella che egli mostra avere. Così, ad es., parlando delle fecondazioni artificiali ottenute negli Echinoderni, egli crede che si siano ottenute solo negli Echinoidi, mentre ciò non è esatto, essendosi avute anche in specie appartenenti ad altre classi (ad es. nell'*Holothuria tubulosa,* nella *Asteria glacialis* e in generale in molti Asteroidi, sia Stelleridi sia Ofiure): egli trascura, quindi, lavori importantissimi come quelli del Fol.

D'altra parte l'A. mostra di non avere una esatta idea dello stato presente delle classificazioni zoologiche, poichè (senza parlare di alcune vecchie denominazioni ancora da lui adottate, come quella di *Zoofiti*) è veramente imperdonabile che egli comprenda ancora tra i rettili i generi *Rana, Triton, Pelobates* (pag. 31), che ne sono invece morfologicamente ed embriologicamente così distinti da giustificare pienamente la loro riunione nella classe abbastanza naturale degli Anfibi, come da lungo tempo — ad insaputa, pare, dell'A. — è stato fatto. Infine non ci sembra che l'A. solo da questa raccolta di fatti da altri osservati possa ritenere come assodato che « l'ibridismo non modifica la specie, almeno durevolmente »: ciò che resta tuttora una questione insoluta. G. F. M.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI FRANCESI

Revue philosophique.

Tome XXVII, gennaio-giugno 1889.

Evellin, *Il pensiero e la realtà.* — [Scritto metafisico sulla esistenza della Realtà o Cosa-in-sè dei tedeschi e sui suoi rapporti col pensiero. Eccone le conclusioni: — Se il fenomeno non è che per l'essere, l'essere, in luogo d'essere una chimera, è la Realtà stessa. Essere ed azione sono sinonimi: sinonimi anche fenomeno ed inerzia. L'essere, ossia ciò che agisce da sè, è assolutamente, perchè possiede un'esistenza concentrata in sè stessa ed autonoma: per contrario, il fenomeno è relativo. Da tutto ciò consegue che l'essere è in rapporto col pensiero che l'afferma, e che l'afferma anzi come essere e come assoluto. Qualche cosa entra, dunque, nel pensiero, che non è fenomenale nè relativo; e se così avviene, la legge della conoscenza relativa non è una regola universale senza eccezione. E se esiste una eccezione, basta sapere quando e in quali condizioni essa abbia luogo, perchè diventi possibile orientarsi e perchè anche appaia concepibile un metodo nei problemi dalla Realtà].

Beaunis H., *Il dolore morale.* — [Estratto dal suo volume *Les sensations internes* (F. Alcan, « Bibl. scient. internat. », 1889). L'esimio Direttore del laboratorio psicologico della Scuola di studii superiori tratta dapprima della rassomiglianza fra il dolore fisico ed il dolor morale, argomento che del resto era stato già ampiamente e con molta originalità discusso dal nostro Mantegazza. Espone poi una sua classificazione dei dolori morali, che divide in: 1° *dolori di fatica* (fatica intellettuale, indolenza, languore, abbattimento, scoraggiamento, costernazione, noia, affanno, torpore morale, prostrazione, disperazione): — 2° *dolori di arresto* (sorpresa disaggradevole, delusione, disinganno, confusione, vergogna, dubbio): — 3° *dolori d'inazione* (aspettativa, incertezza, impazienza, ansietà, irritazione). S'intende che anche all'autore questa classificazione appare incompleta e imperfetta. Vi sono, infatti, molti stati misti di dolore morale che non entrano in nessuna delle forme qui accennate e nei quali i tre elementi della fatica, dell'arresto e dell'inazione entrano in misura variabile, per esempio nel pentimento, nel rimorso, nella gelosia, nell'invidia e simili].

Binet, *La visione mentale.* -- [Altro studio sottile e arguto sulle isteriche e sulle persone ipnotizzate, così che si potrebbe dire che il Binet fa la « metafisica dell'ipnotismo ». Si chiama visione mentale la facoltà che noi abbiamo di rappresentarci mentalmente le imagini visive degli oggetti. Vi sono, sotto tale riguardo, notevoli differenze fra gli individui; alcuni hanno così vivace e potente la visione mentale, che si potrebbero collocare in un gruppo detto

del *tipo visuale*. Altri, invece, hanno più sviluppato la rappresentazione delle imagini acustiche, e appartengono al *tipo acustico*. Vi sono poi quelli che si rappresentano fortemente le imagini muscolari, e si dicono del *tipo motorio*. Il *tipo gustativo*, l'*olfattivo*, ed il *tattile* sono meno studiati, fors'anco perchè meno vivaci. — Questi preliminari erano indispensabili per comprendere ciò che intenda Binet per visione mentale delle isteriche ipnotizzate. Egli studia, infatti, successivamente la visione mentale volontaria in rapporto colla anestesia, paralisi e contrattura: la visione mentale determinata dall'eccitamento d'una regione anestesica: l'intensità, l'esteriorità, le illusioni, il campo, i cangiamenti di grandezza e di forma nella visione mentale. Dall'insieme delle sue indagini egli conclude (e ci pare fosse tempo!) che **in tutti i fenomeni dell'ipnotismo vi è sempre un minimum di suggestione che non si può evitare,** anche quando si studiano puramente col metodo grafico i fenomeni muscolari: — che conviene diffidare di tutte le esperienze negative, da cui parrebbe esclusa l'idea della suggestione: — che le anestesie isteriche e le suggerite non sono vere anestesie. ossia distruzioni della sensibilità fisica nervosa, ma bensì **fenomeni di coscienza**: — che nei fatti di visione mentale, alterata o esagerata nell'ipnotismo delle isteriche, vale a dire nelle allucinazioni, sia positive, sia negative, si tratta o di **auto-suggestioni** del soggetto, o di suggestioni date dall'ipnotizzatore e inconsciamente raccolte dall'ipnotizzato. — Queste sono tutte, per noi, dichiarazioni preziose, perchè mostrano per filo e per segno che la dottrina psicologica dell'ipnosi ha guadagnato, come era facile aspettarselo, anche i più diretti seguaci della erronea dottrina neurologica. Del resto, sono cose che il professore Morselli sostiene dall'aprile del 1886, con grande meraviglia e scandalo di tutti gli ipnologi di cui formicola il bel suolo d'Italia!].

Colonna d'Istria Fr., *Il genio e le metamorfosi della follia.* — [Critica cortese, ma ferma della nota ipotesi del Lombroso sulla riduzione del genio a fenomeni epilettoidi (incoscienti). L'incoscienza, dice l'autrice, non può essere il carattere essenziale dell'inspirazione; il genio veramente umano è inseparabile dalla coscienza e dal pensiero].

Marillier, *Note sul meccanismo dell'attenzione.* — [Il Ribot distingue due sorta di attenzione: la spontanea e l'artificiale o volontaria, ma l'autore non crede utile codesta distinzione. Egli spiega lungamente le sue idee, basate soprattutto sull'azione inibitoria che mutuamente esercitano fra loro i varii stati rappresentativi, e conclude che l'attenzione risulta sempre dalle differenze di *quantità* che esistono fra le rappresentazioni; il suo meccanismo, dunque, sarebbe sempre un meccanismo d'arresto o di inibizione].

Calinon, *Gli spazi geometrici.* [Breve, ma importantissimo articolo sul principio fondamentale della geometria Euclidea]. — Clay, *Il senso comune contro il determinismo.* [Lo scrittore inglese, cui dobbiamo l'opera metafisica sulla *Psicologia dell'alternativa*, critica acerbamente il determinismo, e fa mostra della sua solita ortodossia mistico-cristiana]. — Fouillée A., *Il primato della ragione pratica secondo Kant.* [L'esimio filosofo non ammette che si debba elevare la moralità al grado di criterio del vero e del reale, come pretendono i seguaci del Kant e soprattutto i neo-kantiani: sa

rebbe, egli dice giustamente, supporre sciolta una questione che è tuttora *sub judice*]. — De La Rive, *Sulla genesi della nozione di spazio*. [Sostiene la dottrina empiristica basata sulle sensazioni muscolari dell'occhio]. — Leveque, *Estetica musicale, Psicologia del Quartetto*. — Regnaud, *Evoluzione fonetica del linguaggio*. [Conferma nuovamente la sua teoria, che le modificazioni fonetiche siano l'effetto delle varietà individuali]. — Sècrétan, *La mia utopia*. [Specie di sogno o di visione di una riforma sociale, che l'autore suppone di avere avuta errando sui piani agresti di Punjab in Svizzera].

Fra le bibliografie del volume notiamo quelle su opere di Labanca, Chiappelli, Dal Pozzo di Mombello, e su articoli varii delle Riviste filosofiche italiane, fra cui specialmente la nostra.

Revue scientifique.

III Série, Tome XVII, janvier-juin 1889.

De Lanessan, *Buffon e Darwin*. — [Buffon è il primo fra i veri grandi precursori della scienza odierna. Precede Laplace nella spiegazione razionale della formazione del nostro sistema solare: precede di cent'anni Lyell nel negare le rivoluzioni cosmiche repentine e nell'assegnare ai fenomeni geologici cause lente e graduate: è il maestro di Lamarck nello studiare l'azione modificatrice delle condizioni di esistenza sugli organismi; infine, precorre a Darwin accennando pel primo l'importanza della lotta per la vita e della selezione. È di quest'ultimo punto delle dottrine darwiniane che il De Lanessan mostra il germe negli scritti e nelle teorie scientifiche del suo illustre concittadino. — Certo, il Buffon, noto al pubblico solo per le sue classiche ed eleganti opere di volgarizzamento (*Histoire naturelle générale et particulière des animaux*, 1769 — *Époques de la nature*, 1778) merita un posto distinto nella costituzione delle dottrine evoluzionistiche, e ben fanno i naturalisti Francesi di rivendicarglielo: tuttavia, questo succedersi di grandi nomi nella storia del trasformismo, non solo lascia intatto il merito di C. Darwin, ma direi che lo accresce col sussidio potente di autorità incontestate e da chiunque riconosciute. Veggasi, in proposito, il cenno storico dell'evoluzionismo che si trova nelle mie Lezioni II, III e IV della *Antropologia generale*].

Ardigò R., *La scienza sperimentale del pensiero*. — [Traduzione francese dello scritto del nostro illustre amico, edito già nella « Rivista »].

Beaunis, *I sensi degli animali*. — [Oltre ai sensi fondamentali della vista, udito, olfatto, gusto e tatto, gli animali posseggono: 1° *Il senso di orientamento* (api, pesci, rane, uccelli, cani, galli), che nell'uomo è molto meno sviluppato e la cui spiegazione è difficile, sebbene si sia tentato attribuirlo all'odorato da Wallace e Croom-Robertson, alle influenze elettriche dell'atmosfera dal De Roo, alle influenze magnetiche dal Viguier: — 2° *Il senso elettro-magnetico*, sul quale è del resto fondata la magnetoterapia di cui menarono tanto rumore le cliniche neurologiche dieci o dodici anni or sono: — 3° *Il senso meteorologico* (rondini, anatra, ecc.), che s'esa-

gera anche nell'uomo in certe malattie nervose: — 4° *Il senso del tempo*, che secondo l'autore risulterebbe soprattutto da sensazioni incoscienti, come lo dimostrano i curiosi fenomeni delle suggestioni a scadenza nell'ipnotismo: — 5° Una speciale *sensibilità organica simpatica* per cui si riesce a distinguere le persone fra di loro (?): — 6° Finalmente le numerose specie di *sensazioni interne*].

Binet A., *Le percezioni incoscienti nell'ipnotismo.* — [Io ho sempre sostenuto, e sempre sosterrò, che nell'ipnotismo si sono introdotte molte illusioni da parte degli ipnotizzatori. Molti di questi, ad esempio, e soprattutto quelli della oramai battuta scuola neurologica, hanno sempre creduto che dando ad un ipnotizzato la suggestione che egli *non vedeva più un oggetto od una persona*, avesse luogo precisamente la scomparsa assoluta delle percezioni relative a questo oggetto e a questa persona, ovverossia, come l'hanno chiamata con termine barbarico, una allucinazione negativa (?). Ora, bastava avere la minima conoscenza della psicologia, bastava esaminare in quel momento anche nel modo più superficiale l'ipnotizzato, per accorgersi subito che questi *seguita a vedere e a sentire* come prima *l'oggetto e la persona*, ma *afferma* di *non* vederli o sentirli perchè tale è il desiderio dell'ipnotizzatore e perchè tale è la sua credenza. In realtà, però, le percezioni uditive, visive, ecc. avvengono egualmente (e come non avverrebbero?), per cui le sedicenti *allucinazioni negative* altro non sono che..... illusioni degli ipnotizzatori. Ora, il Binet vien fuori colla preziosa confessione che durante lo stato provocato di soppressione (presunta) della percezione *cosciente* d'una persona o d'un oggetto, l'ipnotizzato seguita ad averne la percezione *incosciente*; il che, come facilmente si vede, non è una scoperta, riducendosi (egli stesso lo confessa) ad una questione di nomi! — Il Fontan, in un articolo sullo stesso argomento, dice anzi che nessun ipnotizzatore può mai essere sicuro dell'**incoscienza** del suo soggetto, giacchè questi, anche senza simulare, ha sempre, per così dire, la coscienza della sua incoscienza; ed io accetto il parere dell'egregio autore degli *Éléments de médecine suggestive*].

Marillier, *I criminali secondo i lavori recenti.* — [Esposizione delle idee manifestate dal sig. Joly nel suo libro *Le Crime*, 1888. Per Joly la nuova scuola italiana è sulla falsa strada: il delitto va studiato soprattutto come un fenomeno sociale, e non come il prodotto dei fattori antropologici individuali. — Però il filosofo di Tolosa ha dimenticato del tutto i rapporti innegabili del delitto colla pazzia, nè sembra avere ben compresa l'azione attribuita dai criminalisti italiani alle caratteristiche antropo-biologiche del delinquente: codesta azione, infatti, a mio avviso, non deve intendersi *causale*, ma bensì *predisponente*. Il delitto ha luogo soltanto in seno ad una collettività animale od umana: ma sono le condizioni materiali, intellettuali e morali di questa che agiscono sempre come spinta criminosa. Ritengo che, interpretate in questo modo, le neo-dottrine penali riposino su una base irrefutabile: non così se ci attenessimo tuttora al vecchio concetto dell'esclusivo fondamento organico-individuale della delinquenza].

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore*.

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

704 I

ERRATA CORRIGE:

Nella Memoria di MORSELLI e TANZI sull'*Ipnotismo* pubblicata nel fascicolo di dicembre è incorso a pag. 722 un errore alle linee 6ª e 7ª. Il numero delle figure fu invertito: vale a dire, la figura della *melancolìa suggestiva* è la 11ª, di pag. 720, quella della *manìa suggestiva* è la 12ª di pag. 721.

Dall'Istituto psichiatrico di Genova [diretto da E. Morselli]

CONTRIBUTO SPERIMENTALE

ALLA

FISIOPSICOLOGIA DELL'IPNOTISMO

Polso e respiro negli stati suggestivi dell'ipnosi(*).

« Je n'ai jamais vu, soit dans le sommeil « hypnotique, soit dans l'état qui donne nais- « sance aux « phénomènes de veille » que l'on « a appelés les *phénomènes électrobiologiques*, de « phénomènes qui ne fussent conformes aux « lois physiologiques et psychologiques géné- « ralement admises ».

J. Braid [1860].

Per giustificare la tardiva pubblicazione di queste nostre indagini sperimentali, compiute da più di due anni nell'Istituto psichiatrico di Torino, noi dobbiamo premettere un breve cenno sulle fasi storiche attraversate dagli studii ipnologici durante gli ultimi tempi. Questo cenno ed il ritorno da parte nostra su di un argomento, che nella rapida evoluzione delle indagini scientifiche odierne può già considerarsi come vecchio, non si dirigono naturalmente a coloro che dell'ipnotismo hanno conoscenza più o meno completa, come sarebbero gli psicologi, gli alienisti e i neuropatologi, ma bensì al pubblico alquanto vario che legge la presente « Rivista » e che può desiderare di conoscere lo stato odierno delle dottrine ipnologiche.

Tuttavia, dobbiamo anche ricordare che nel recentissimo Congresso degli ipnologi di Parigi (agosto 1889), e in quello degli

(*) Queste ricerche vennero compiute nell'Istituto psichiatrico di Torino nell'anno 1887, e comunicate fin d'allora alla R. Accademia di medicina di Torino (vedi « Giornale » 1887), non che al Congresso medico di Pavia del settembre 1887 (vedi: « Riforma medica » di Roma-Napoli dello stesso anno). La discussione avvenuta in seno al recentissimo Congresso d'ipnologia di Parigi (agosto 1889) intorno al valore della suggestione, ci spinge a riferire adesso i risultati principali di quelle nostre ricerche, che altrimenti non avremmo certo pubblicate, stante la oramai interminabile serie di pubblicazioni, più o meno buone, sull'ipnotismo.

alienisti italiani riuniti a Novara (settembre 1889), per non citare le altre numerose riunioni scientifiche autunnali così d'Europa come d'America, si è nuovamente presentato alla discussione il problema fisiopsicologico della natura dei fenomeni ipnotici e del valore della suggestione. Ora, è per l'appunto alla soluzione di codesto problema, che sempre furono rivolte le sperienze e le comunicazioni che noi abbiamo fatte dal 1886 a tutt'oggi. Al Congresso di Parigi le due scuole che si dividono oggi il campo delle teorie sull'ipnotismo, cioè la neurologica e la psicologica, si sono trovate per breve tempo di fronte: il dott. Gilles de la Tourette, sostenitore ostinato delle oramai viete dottrine del Charcot, ha dato un attacco al prof. Bernheim, ma la breve discussione si è chiusa senza alcun risultato. A Novara, invece, il prof. Tamburini ha letto una memoria in cui si propone la conciliazione delle due scuole: i fenomeni del così detto grande ipnotismo sarebbero altrettanti prodotti della neurosi, i quali nello stato ipnotico ed in forza di esso acquistano un'appariscenza nuova, emergendo, per aumento della eccitabilità spinale, da uno stato di latenza. L'ipnosi, parafraseremo noi, sarebbe insomma come una lente di ingrandimento, che lascia scorgere ciò che prima non si vedeva, o rende più evidente ciò che dianzi era oscuro.

L'idea di questa conciliazione fu da uno di noi accennata chiaramente fino dal 1886 (1), fu meglio ripresentata e lungamente discussa al Congresso medico di Pavia nel 1887 (2), e si trova, del resto, in quasi tutte le monografie e le raccolte periodiche recenti sull'ipnotismo, e più di tutto in una bella lezione del Grasset (3). Noi siamo lieti che uno dei più illustri rappresentanti della psichiatria italiana, al quale si debbono ricerche importantissime sui fenomeni organici e neurotici dello stato ipnotico (4), corrobori con la sua autorità questa tendenza ormai generale. Ed è in considerazione di una tale vittoria, almeno parziale, delle nostre dottrine, che stimiamo opportuno

---

(1) Morselli E., *Il Magnetismo animale*, ecc., 2ª ediz. 1886, a p. 38 54, 239, 243, ma specialmente a pag. 326, 361 e 391.

(2) Cfr. i resoconti delle sedute editi dalla « Riforma medica » di Roma-Napoli, 1887, *passim.*

(3) Grasset J., *Leçon sur le grand et le petit hypnotisme*, « Revue de l'Hypnotisme », 1r mai, pag. 321, et 1r juin 1889, pag. 356.

(4) Cfr. Tamburini e Seppilli, nella « Rivista sperimentale di Freniatria », 1881 e 1882.

riprodurre, con molti aumenti e soprattutto col sussidio dei tracciati più dimostrativi, la comunicazione che due anni or sono abbiamo fatto alla R. Accademia di Torino e che or ora abbiamo ripetuto alla Accademia di Genova.

I.

Nell'interpretazione dei fenomeni ipnotici si sono manifestate, specialmente in Francia e nel Belgio, due correnti diverse. L'una, che ha preso le mosse dalla scuola del celebre professore Charcot, si è fondata particolarmente sul fatto che l'ipnosi si produceva con estrema facilità nelle persone colpite da isterismo grave (*grande hystérie, hysteria major, istero-epilessia*), e che in esse era quasi costantemente associata a manifestazioni obbiettive d'indole neuropatica, specialmente nelle funzioni di moto (1). Sulla base di tali manifestazioni fisiche si dovevano tracciare tre *fasi*, o tre *maniere* diverse di ipnosi, capaci di succedersi invariabilmente, ovvero anche di prodursi isolatamente e con un ordine qualunque, ma ciascuna mediante particolari eccitazioni. Due di queste fasi, la *letargica* e la *catalettica*, erano di natura evidentemente neuropatica; ed una sola,

---

(1) Charcot J. M., *Magnétisme et hystérisme*, nei « Comptes-rendus de la Société de Biologie », 23 febbraio 1878. — Bourneville et Regnard, *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, tom. III, 1881. — Charcot et Richer, *Études sur l'hypnotisme*, nelle « Archives de Neurologie », 1881-1883.

Durante gli ultimi anni la letteratura dell'ipnotismo si è così arricchita che noi dobbiamo limitarci a citare solo i lavori che al loro apparire segnarono un nuovo o men noto punto di vista nella dottrina degli stati ipnotici. Per particolari bibliografici più completi veggansi le riviste sintetiche di Seppilli (« Riv. sperim. di Freniatria », *passim*), di Möbius (« Schmidt's Jahrbücher », *passim*), di Pitres (nella « Revue des sciences médicales », 1886), di Dessoir (« Sphinx », 1887), non che le monografie di Gilles de la Tourette, Binet et Féré, Rieger, Liègeois, Moll, Bottey, Preyer, Seeligmüller, ecc., ecc. Una bibliografia del Dessoir, pubblicata nel 1888, comprendeva già 800 e più titoli di memorie, libri e articoli comparsi quasi tutti in soli sette od otto anni; e il bellissimo catalogo delle scienze occulte (magia, magnetismo animale, ipnotismo, spiritismo, ecc.) del Siegismund di Berlino annovera quasi 4000 indicazioni bibliografiche per la sola lingua tedesca e pel solo periodo 1800-1888. Un buon riassunto dell'opposizione delle due scuole trovasi dato dal cit. Grasset, nella « Revue de l'Hypnot. », 1889.

la *sonnambulica*, di natura più psicologica (1). Secondo questa scuola, l'ipnosi diveniva, dunque, in certo modo un episodio della neurosi isterica, cosicchè le persone ipnotizzabili sembravano dover essere tutte più o meno intinte di neurosi.

L'eminente personalità dello Charcot, benemerito della scienza per aver portato ordine e metodo in tutto il vasto dominio della patologia nervosa; la sua singolare attitudine a trasfondere le proprie convinzioni tra numerosi e valenti allievi; la semplicità, la chiarezza e l'euritmia alquanto schematica, però didatticamente efficace, e del resto tutta propria del genio francese, che caratterizza la sua esposizione, fecero sì che lo studio dell'ipnosi diventasse per qualche tempo un appannaggio dei neuro-patologi (2). Senza che fosse negato il valore dei fenomeni psichici, questi venivano però relegati in seconda linea e quasi mantenuti nell'ombra dalla sovrabbondanza delle manifestazioni somatiche (paralisi, contratture, ipereccitabilità nerveo-muscolare, catalessia, anestesie, analgesie, ecc.).

In questo mentre, in una tranquilla città di provincia, a Nancy, si svolgeva con opera lenta e modesta, ma energica e perseverante, una dottrina alquanto differente, che invece elevava i caratteri psichici al grado di fenomeni primi. Per essa l'ipnosi era uno stato subbiettivo particolare, molto simile al sonno fisiologico, e del quale i fenomeni motorî e sensorî erano piuttosto la conseguenza che non il substrato principale (3).

---

(1) Charcot, *Essai d'une distinction nosographique des divers états nerveux compris sous le nom d'hypnotisme,* nei « Comptes-rendus de l'Académie des Sciences », 13 febbraio 1882.

(2) Cfr. sopratutto: Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie,* 1ª ediz., 1881, 2ª ediz. molto aum. 1885. — Ladame, *La névrose hypnotique,* Géneve, 1882. — Chambard, *Du somnambulisme en général,* thèse, Paris, 1881. — Tamburini e Seppilli, *Contribuz. allo studio sperim. dell'Ipnotismo,* nella « Riv. di Freniatria », 1881-1882. — Dumontpallier, *passim,* nei « Compt. rend. Soc. Biologie », e nella « Gazette des Hôpitaux », 1881-1885. — Binet et Féré, *Le Magnétisme animal,* 1886.

(3) Cfr. principalmente: Lièbault, *Du sommeil et des états analogues,* Paris, 1866. — Bernheim, *De la suggestion dans l'état hypnotique et dans l'état de veille,* 1884. — Liègeois, *De la suggestion hypnotique dans ses rapports avec le droit civil et criminel,* nei « Compt. rend. Acad. d. scienc. », 1884. — Beaunis, *Études physiologiques et psychologiques sur le somnambulisme provoqué,* 1885-88. — Delboeuf, *Une visite à la Salpêtrière,* « Revue Belgique », 1888. — Bernheim, *De la suggestion et de ses rapports avec la thérapeutique,* Paris. I ediz. 1886, II ediz. 1888. — Liégeois, *De la suggestion et du somnambulisme,* ecc., Paris, 1889

Fatti assai persuasivi dimostravano che un grandissimo numero di persone *sane*, esenti da ogni sintomo neuropatico, erano perfettamente suscettibili d'essere ipnotizzate; cadeva così il preteso nesso indissolubile tra ipnosi e neurosi. Risultava poi che nella massima parte degli ipnotizzati (nel che convennero poi anche i più ardenti discepoli dello Charcot, quali il Richer, il Féré, il Binet), mancavano le tre caratteristiche fasi. Quei sintomi particolari ed appariscenti, specialmente della motilità, che divisi in tre gruppi determinavano ciascuna delle tre fasi, erano probabilmente o un prodotto artificiale (suggestivo), o tutt'al più un'emanazione semplice ed immediata dell'isterismo introdottasi nell'ipnosi come un elemento non necessario, atto bensì a recare perturbazioni alla fisionomia tipica e schietta dell'ipnosi, ma tutt'altro che opportuno a formare il cardine d'una classificazione generale e completa di tutti i fenomeni ipnotici. Secondo gli sperimentatori di Nancy, fra i quali primeggiano il Liébault, il Bernheim, il Beaunis, il Liégeois, il meccanismo fondamentale di tutte le svariate condizioni e reazioni degli individui ipnotizzati è dovuto ad un particolare « stato di suggestività » ed agli artificii messi in opera dagli sperimentatori sugli spiriti in tal modo preparati a subirli; artificii, che si compendiano sotto il nome ormai popolare di *suggestione*. E qui è bene avvertire che per suggestione non si intende solo quella data per mezzo del linguaggio mimico o parlato, ma pur anche quell'insieme di minutissime circostanze di fisonomia, di gesto, di luogo, di sentimento di attesa, di inflessioni di voce, e simili, il quale costituisce l'ambiente psicologico, così per l'ipnotizzato, come per l'ipnotizzatore. Non si intende affatto di alludere alla così detta *suggestione mentale*, o meglio trasmissione del pensiero a distanza, che per ora almeno resta esclusa dal campo scientifico e sperimentale.

Le tendenze psicologiche della scuola di Nancy ci riconducono, tutto sommato, al punto da cui erano partite le prime ricerche scientifiche del Braid (1), e intorno al quale non aveva mai cessato di aggirarsi, dal Puységur in poi, anche la turba

(1) Giacomo Braid di Manchester, nella sua *Neurhypnology, or the rationale of nervous sleep considered in relation with animal Magnetism* (London, 1843), dimostrò per primo l'origine *suggestiva* (psicologica) di tutti i fenomeni « magnetici » e « sonnambulici ». — Cfr. Preyer, *Die Entdeckung des Hypnotismus*, Berlin, 1881 (veggasi specialmente l'Appendice, che è levata da un manoscritto inedito del Braid).

empirica, però non sempre inetta nè così ignorante come taluni pretendono, dei seguaci dell'antico « magnetismo animale » (1). Del resto, anche tra i fisiologi tedeschi più riputati, a Breslavia, a Lipsia, a Chemnitz ed a Jena, quando le esperienze pubbliche del magnetizzatore Hansen diedero il primo impulso a questi studî, le teorie e le ipotesi ipnologiche accampate fin da principio furono tutte di natura schiettamente psicologica. Lo Schneider non fece che parafrasare l'ipotesi del *monoideismo* del celebre nevrologo americano Beard, raccolta e sfruttata più tardi con molto acume dall'Ochorowicz di Lemberg. Non diversa è la dottrina del compianto alienista Berger, che riduceva l'ipnotismo alla concentrazione sopra un'idea, simile alla così detta *idea fissa* dei pazzi. Il Rieger, anzi, non si perita di chiamare l'ipnosi una pazzia artificiale con idee coatte. Perfino nel concetto dell'illustre Heidenhain, naturalmente inspirato alla cautela e alla severità della fisiologia sperimentale, non fa difetto l'elemento psichico; poichè la esagerazione dei reflessi da lui ammessa come fondamento dei fenomeni ipnotici è dovuta in sostanza ad una speciale condizione dei centri corticali di inibizione psichica (2). Nè altrimenti la pensano il Preyer, il Forel, il Wundt, e quanti insigni fisiologi, alienisti e psicologi di Germania si sono occupati dei fenomeni ipnotici. Ma da noi, sebbene ci sia l'abitudine di inchinarsi alle dottrine di Germania, c'è stata questa volta, nel piccolo campo dell'ipnosi, quasi una dimostrazione in favore

---

(1) Certi scienziati che senza competenza alcuna si sono messi, soprattutto in Italia, a trinciar giudizii di dritto e di traverso sull'ipnotismo, hanno un singolare pregiudizio a proposito della vecchia letteratura del magnetismo animale: cioè, che tutto vi sia ciarlatanesco e falso. Ora, basta aver conoscenza d'un po' di storia della medicina per convincersi che tutto l'apparato scenico del *grande ipnotismo* del Charcot è la riproduzione precisa, senza alcuna novità, e persino colla stessa disposizione di ambiente psicologico, delle tanto derise sedute di Mesmer. E bene a ragione, criticando la teatralità della Salpêtrière, non inferiore a quella dei Donato e degli Hansen, lo fecero notare i giornali politici francesi, domandando che si finisse una bella volta dal fare d'una lezione clinica il pascolo della curiosità sfaccendata e ignorante.

(2) Cfr. Heidenhain, *Der sogenannte thierische Magnetismus*, Lipsia, 1880. — Schneider, *Die psychische Ursache der hypnotischen Erscheinungen*, Lipsia, 1880. — Berger, *Hypnotische Zustände*, nella « Breslauer aerztliche Zeitschrift », 1880-81. — Beard, *Nature and phenomena of trance*, New-York, 1881.

della Francia, forse perchè si preferì una spiegazione attinta alla medicina ad una derivata dalla psicologia, che per la maggioranza è o metafisica o peggio che algebra.

Ma anche nella stessa Francia e nel Belgio vedemmo il Delboeuf di Liegi, Carlo Richet di Parigi, il Brémaud di Brest, il Despine di Marsiglia, l'Espinas di Bordeaux, per tacere di altri, con ricerche personali e indipendenti di data più o meno remota, ed in parte anche con esami spassionati praticati ultimamente sul teatro stesso delle due scuole, convenire a risultati parziali non discordi dai principii generali della scuola psicologica. Questa ultima, anzi, conta oramai fra i suoi adepti i più chiari ed autorevoli ipnologi francesi, belghi ed inglesi, dei quali ultimi basti citare il compianto Gurney (1).

In tal guisa ha potuto emergere sempre più perspicuamente che i fenomeni ipnotici variano a seconda dei processi usati e della personalità, sia dello sperimentato, sia dello sperimentatore; — che l'ipnosi assume in generale parvenze diverse ed atipiche, dipendendo dalla volontà dell'ipnotizzatore, ovvero dalla natura dell'ambiente, di imprimerle un tipo qualsiasi e, all'occorrenza, anche lo schematismo delle tre fasi (2); — che, infine, la legge dominante, generatrice e modificatrice di tutti i fenomeni ipnotici, era quella dell'associazione psichica, giacchè la momentanea dissociazione dei processi associativi ordinarii e più complessi riduce la fenomenologia nervosa e psichica, che caratterizza l'ipnosi, alle forme di associazione più elementari (3). Anzi, la concezione psicologica dell'ipnotismo è oggidì così spinta, che vi sono autori i quali non hanno ritegno a designare lo stato iniziale e fondamentale dell'ipnosi, corrispondente allo *charme* del Liébault ed alla *fascinazione* del Donato, come una « condizione di pura *credulità* » (4). Il che concorderebbe in modo singolare colla ipotesi assai dibattuta, ma vigorosamente pro-

(1) Cfr. DELBOEUF, Articoli varii nella « Revue philosophique » di Parigi e nella « Revue belgique » di Bruxelles. — RICHET, *L'homme et l'intelligence*, 1ª e 2ª ediz., Parigi, 1885 e 1887. — DESPINE, *Ét. scient. sur le somnamb.*, Paris, 1880. — ESPINAS, *Du sommeil provoqué*, nel « Bulletin de la Soc. psychol. di Bordeaux, 1884, ecc. — GURNEY, nel « Mind » *passim*.

(2) Cfr. MORSELLI, *Il magnetismo*, ecc., pag. 244.

(3) Cfr. TANZI, *La così detta « polarizzazione cerebrale » nell'ipnotismo e le leggi associative*, « Riv. di fil. scient. », 1887.

(4) Cfr. ROCHAS, *L'état de crédulité*, nella « Revue scientifique », 1887.

pugnata dal Carpenter e dal Hack-Tuke (1), che pone a base di tutto l'*attenzione aspettante* cui è in preda il soggetto.

II.

Per mettere le due scuole al cimento dei fatti, nulla è certo più efficace dell'esperimento. Ma nel novero delle prove sperimentali poche offrono la precisione ed il grado di persuasività che va annesso all'esame grafico dei movimenti funzionali, più particolarmente di quelli respiratorii e circolatorii. Ed è per questo motivo che, volendo concretare il nostro desiderio della verità in ricerche determinate e ben nette, abbiamo cominciato dallo studio del circolo e del respiro sugli ipnotizzati.

Gli studi di Tamburini e Seppilli, di Charcot, di Richer, di Mabille e d'altri sperimentatori avevano dimostrato come nell'ipnotismo il ritmo del respiro e della circolazione si modificasse notevolmente a seconda che l'ipnotizzato si trovava nell'uno o nell'altro dei tre stati — letargo, catalessi, sonnambulismo — che la scuola della Salpêtrière diede per caratteristici e fondamentali dell'ipnosi. Ciascuno di questi stati, che rappresenterebbero altresì le tre fasi consecutive e sempre più intense attraversate dal soggetto di mano in mano che s'approfondisce nel sonno ipnotico, come ha un suo proprio modo di manifestarsi nel campo della funzionalità psichica e motoria, — questo affermasi, ma non crediamo — ed un suo proprio modo di prodursi di botto, indipendentemente dallo stato precedente, per determinate e specifiche manovre sperimentali, così non è meraviglia che presenti il suo tracciato tipico pel polso e pel respiro.

Ora, si domanda: — Può una semplice suggestione provocata sopra un ipnotizzato qualunque, che non è isterico e non si trova propriamente in letargo, nè in catalessi, nè in sonnambulismo, ma puramente in ipnosi, produrre effetti analoghi od anche più svariati ed intensi? — Certamente, è la risposta che ci danno le nostre esperienze. Purchè la suggestione arrivi alla coscienza del soggetto e non s'imbatta in alcun ostacolo sull'arco

(1) Carpenter, *Mental physiology*, e *Principles of human physiology*, 9ª ediz., Londra. — Hack-Tuke, *Hypnotismus redivivus*, nel « Journal of mental science », 1879. — Lo stesso, *Sleep-Walking and Hypnotism*, London, 1884.

riflesso della propria estrinsecazione, nè per una speciale resistenza psichica del soggetto medesimo, nè per volontà o inettitudine dell'ipnotizzatore, essa si svolge con tutti gli effetti centrifughi proprî ai processi psichici e nervosi spontanei, e quindi in maniera anche più spettacolosa di quella osservata pei varî periodi o stati dell'ipnosi charcotiana.

Data una tale risposta, formuleremo più tardi le conclusioni che se ne possono trarre. Intanto indichiamo sommariamente il metodo e i risultati più importanti delle nostre ricerche.

A) Riguardo al metodo, basti sapere che l'ipnotizzata è una giovane sana, intelligente, scevra di qualsiasi nota d'isterismo. Non fu mai ipnotizzata da altri che da noi, è obbedientissima ad ogni suggestione verbale, non presenta alcuna specificità di reazione alle note manovre, nè al magnete, nè agli estesiogeni, nè ad altri pretesi fattori specifici di fenomeni ipnotici. La addormentiamo quando vogliamo, coi mezzi che più ci piacciono e che sono tutti idonei per lei, purchè prevegga e sia convinta che stiamo per ipnotizzarla; ciò che del resto riteniamo generale per tutti i soggetti ipnotizzabili, come abbiamo avuto occasione di verificare in altri nostri. Il suo sonno è ordinariamente tranquillo, ma gli facciamo assumere un carattere violento, e possiamo complicarlo con catalessi, con paralisi, con contratture, con anestesie, iperestesie, cangiamenti e sdoppiamenti della personalità, illusioni negative,..... basta che lo vogliamo e glie lo ordiniamo. All'infuori di queste condizioni, nessun mezzo meccanico od eccitamento sensoriale è capace per sè stesso di produrre o di modificare lo stato ipnotico. Perchè ciò avvenga è necessario: 1° che noi suggestioniamo il soggetto, 2° che il soggetto percepisca e comprenda la nostra suggestione.

Ciò premesso, è chiaro che gli effetti da noi determinati provengono da reazioni psichiche, e che pertanto i nostri stimoli non sono validi se non in quanto agiscono come eccitamenti psichici. In altri termini, noi operiamo sulla psiche e per mezzo della psiche.

La respirazione toracica è registrata col pneumografo di Marey, il polso del braccio coll'aero-sfigmografo del Mosso.

B) Riguardo ai risultati, ecco ciò che ci colpì maggiormente e ripetutamente in una serie lunghissima di sedute sperimentali:

1° I tracciati corrispondenti allo stato di semplice ipnosi

senza suggestioni di sorta (salvo quella di dormire) ovvero colle suggestioni negative di non sentire nè sognare nulla, sono sempre più regolari ed uniformi che quelli della veglia ed analoghi a quelli del sonno naturale. Si osservino in proposito le figure n. 1 e n. 2.

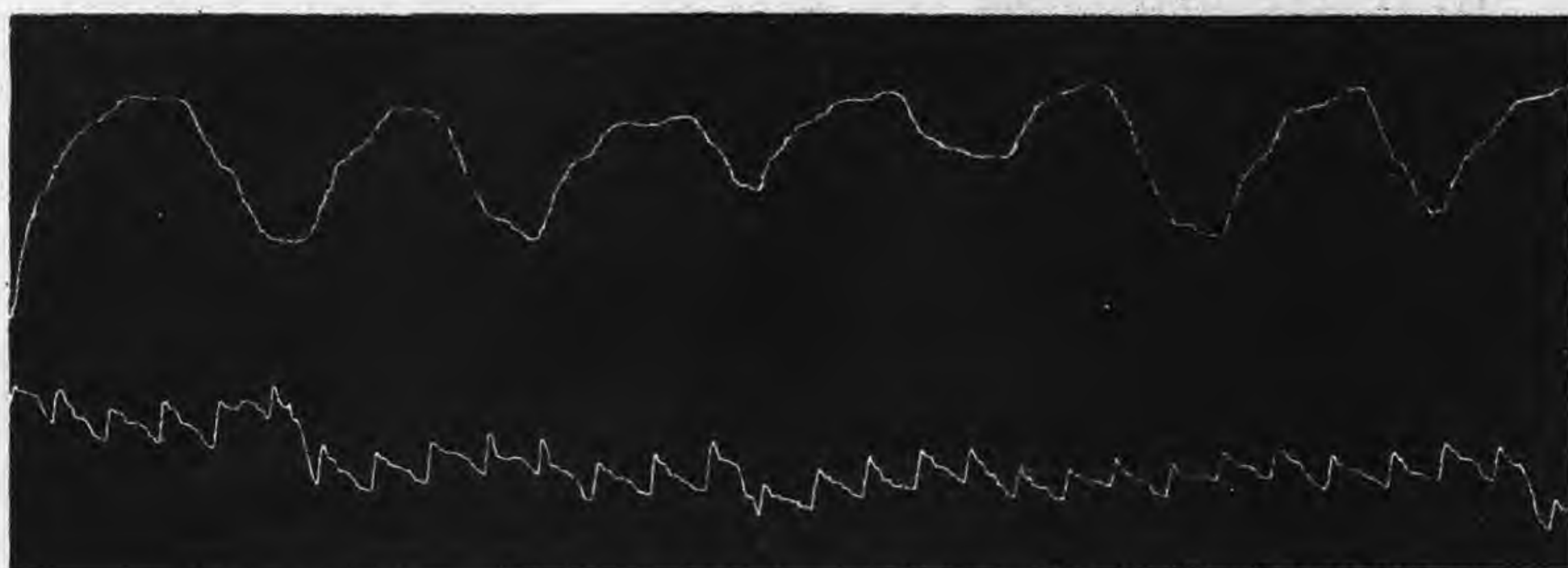



Fig. 1.

Il primo tracciato è quello della veglia colle sue mille impressioni, colle sue multiformi, ma in generale assai lievi reazioni psichiche e nervose. Il secondo, colto nell'ipnosi calma e profonda, rappresenta l'anideismo, l'anestesia, l'abulia proprie di questo stato: nel silenzio della vita psichica, la vita organica riprende la propria indifferente uniformità. Gli effetti del risveglio vi sono pure chiaramente indicati.

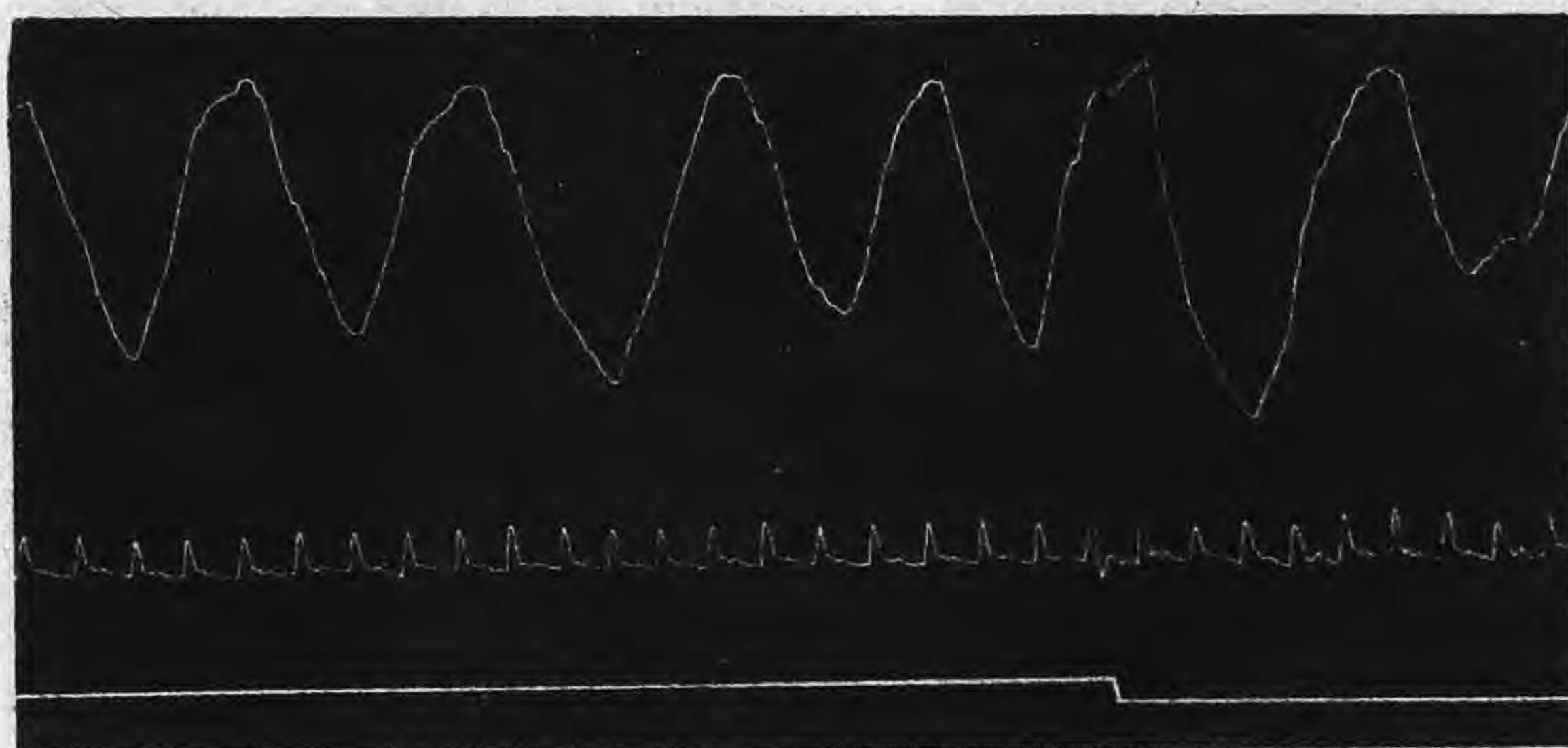



Fig. 2.

Più ancora, essa ci svela aspetti nuovi dell'automatismo nervoso, tanta è l'agevolezza con cui si svolgono, all'infuori d'ogni eccitamento perturbatore, le funzioni automatiche. Così

vediamo le ondulazioni periodiche messe in rilievo dal Mosso, ondulazioni che scompaiono nel fervore delle reazioni cui è in preda un cervello attivo e aperto alle eccitazioni d'ogni natura (Fig. n. 3).

2° Nel sonno ipnotico con sogni, sia spontanei, sia provocati,

Fig. 3

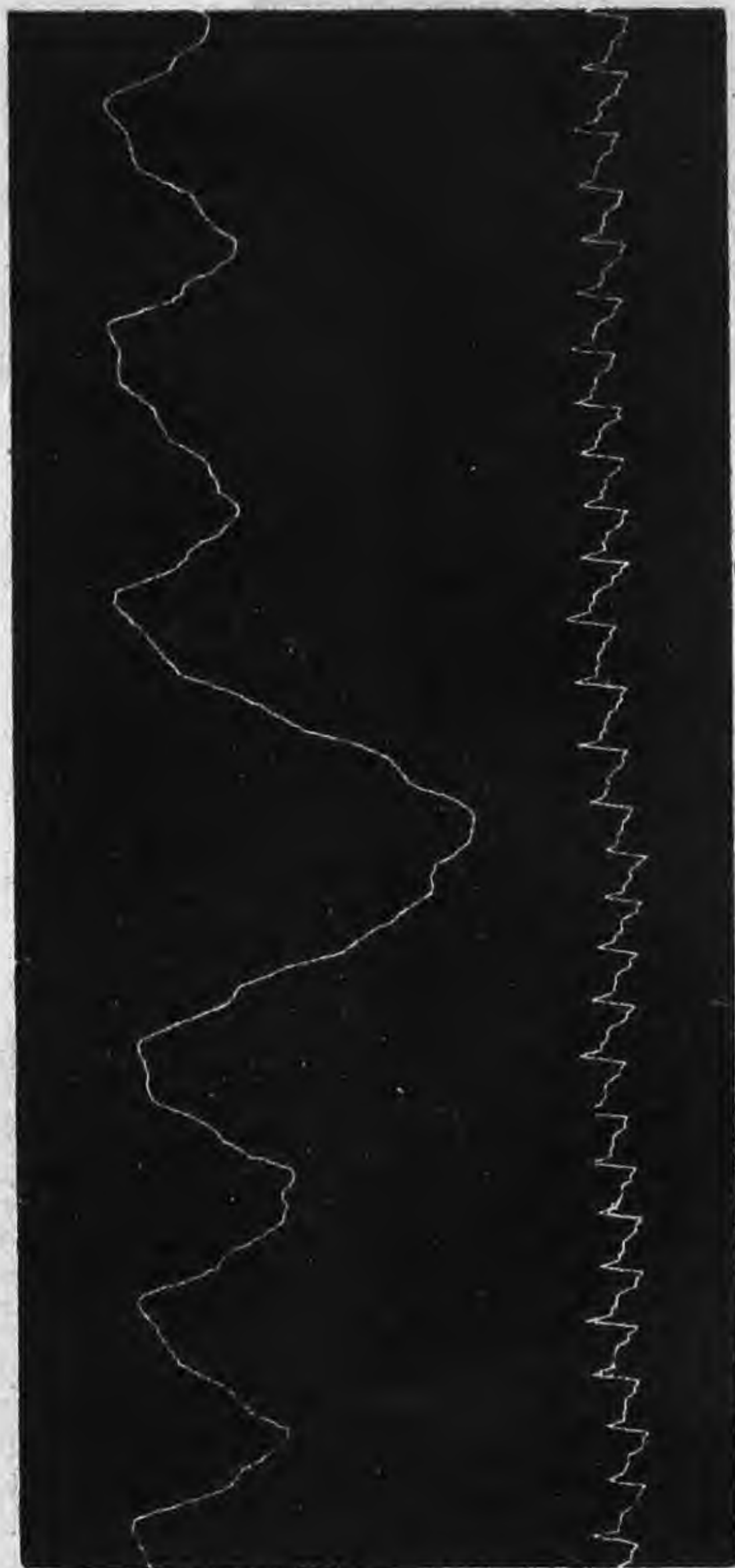



Fig. 4.

i tracciati offrono qua e là oscillazioni respiratorie e circolatorie fra loro simultanee, che ricordano quelle dei sogni normali, trovate anche queste dal Mosso (Figura n. 4). Evidentemente ogni stato dell'animo, ogni atto vivace dell'intelligenza ha, come bene sta-

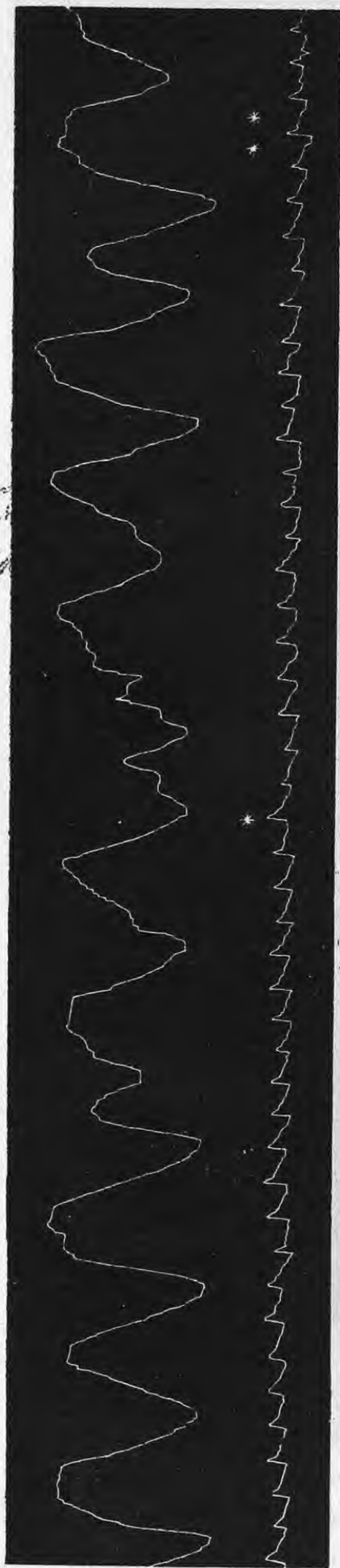



Fig. 5.

bili Alessandro Bain, il suo equivalente centrifugo.

3° Analogamente, una suggestione anche insulsa, pel semplice fatto che eccita l'attenzione, produce breve alterazione del respiro, però non modifica il polso sensibilmente. Un libro rosso è stato sostituito con uno azzurro (ecco la suggestione): ciò basta a produrre un effetto d'innervazione sui muscoli della respirazione (Fig. 5).

Ha dunque ragione il Ribot (1) quando afferma che l'attenzione non è in fondo altra cosa fuorchè uno stato emotivo, che qualifichiamo col nome d'*interesse*, e che, come ogni altra emozione, ha un equivalente centrifugo nell'innervazione motrice, ossia, con linguaggio più semplice, si manifesta sia per estrinsecazione, sia per inibizione di movimenti.

4° Ogni qualvolta si provoca uno stato subbiettivo ben determinato si hanno, naturalmente, modificazioni reflesse assai più spiccate e spesso caratteristiche. Nella serie di tali stati sperimentali, è ovvio che gli effetti più accentuati siano dati dalle suggestioni più semplici, il cui carattere è meglio determinato, e il cui equivalente centrifugo è più preciso. Primeggiano quindi, per la loro appariscenza, le reazioni agli stati suggestivi di mutata cenestesi.

Nel tracciato n. 6 (pag. 717), in * l'ipnotizzata si immagina di sostenere un peso, che sorregge

(1) Ribot Th., *Psychologie de l'attention*, Paris, F. Alcan, 1889.

Fig. 6.

fino al momento **, nel quale le suggeriamo di deporlo. Qui gli effetti della suggestione sono in verità sorprendenti, ma tutto riesce di una limpidezza cristallina se si pensa che l'idea di *sostenere un peso* e di *deporlo* si estrinseca facilmente nel lavoro muscolare di contrazione e di rilasciamento.

Effetti analoghi si ottengono suggerendo la corsa, il vomito, il senso d'un intenso freddo (brivido), ecc., dovunque, insomma, l'idea suggerita abbia un contenuto motorio efficace.

5° In parte psichica, in parte cenestetica è l'alterazione che si produce nello stato subbiettivo del soggetto con la suggestione dell'ubbriachezza. Gli effetti respiratorî e circolatorî di questa alterazione subbiettiva sono repentini, intensi, evidenti, specialmente i primi (Fig. n. 7, pagina 718).

6° Lo stato ipnotico permette di studiare la fisiologia della respirazione e della circolazione, o per lo

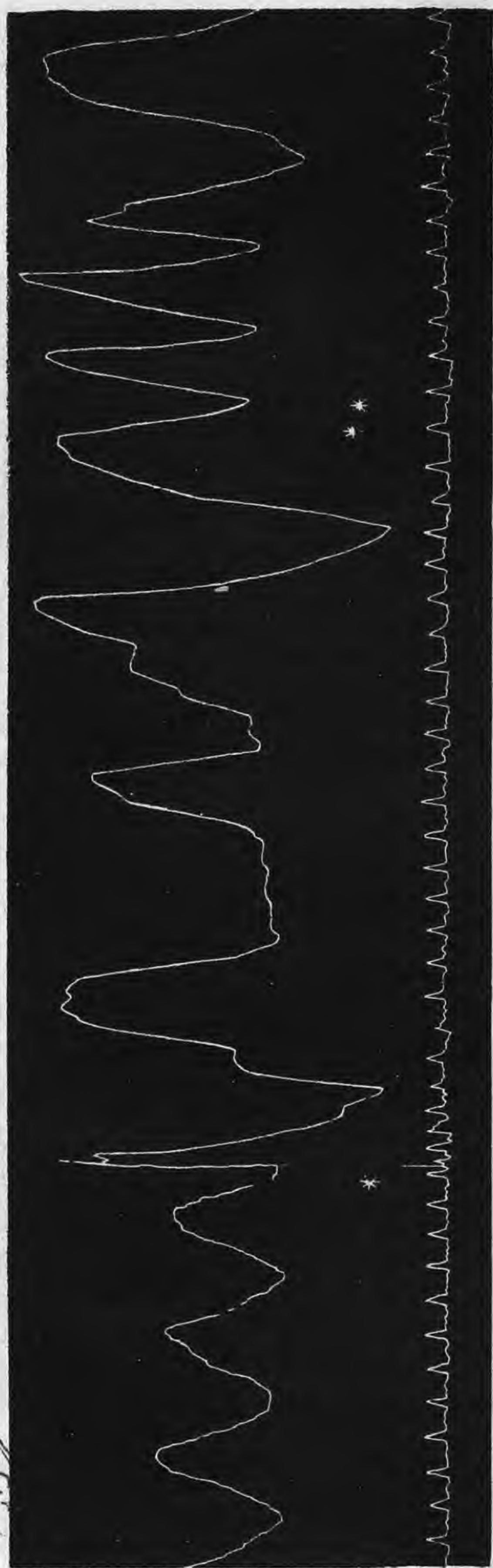



Fig. 7.

meno qualche loro aspetto più grossolano, in alcuni atti speciali che, riuscendo per la loro natura involontaria, imprevista e transitoria poco accessibili all' indagine sperimentale, furono fin qui poco curati, tali sono il singhiozzo, lo starnuto, il vomito, il riso, il pianto e l'angoscia causata da moventi psichici.

I due tracciati n. 8 e n. 9 (pag. 719), corrispondono l'uno al vomito, l'altro al singhiozzo, entrambi provocati per suggestione, con un realismo che è impossibile raggiungere coll'imitazione volontaria. Chi non vede le differenze veramente scultorie tra questi due tracciati? Orbene, tutti gli altri, che si riferiscono agli atti summenzionati, sono del pari caratteristici.

7° La suggestione può dirigersi sempre più intimamente sulle funzioni psichiche. Essa permette di risvegliare ad una ad una tutte le funzioni nervose fino al completo risveglio, e permette altresì di arrestarci nel cammino al punto che vogliamo, dissociando un gruppo di processi, che mettiamo in attività, tra altri che sogliono completarlo e che lasciamo assopiti. Si vuole uno stato d'ilarità ingenua e rumorosa? L'ipnosi, disciplinata dalla suggestione, renderà il còmpito assai facile.

L'immagine più futile e improntata alla più rozza comicità sveglierà potentissimo l'impulso del riso, se lascieremo silenziosi i processi psichici più elevati, che si compendiano nella critica, nel buon gusto, nella riservatezza. La donna più riflessiva, più modesta, più contegnosa riderà sgangheratamente alla vista (suggerita) d'un pagliaccio, di cui le additeremo le smorfie.

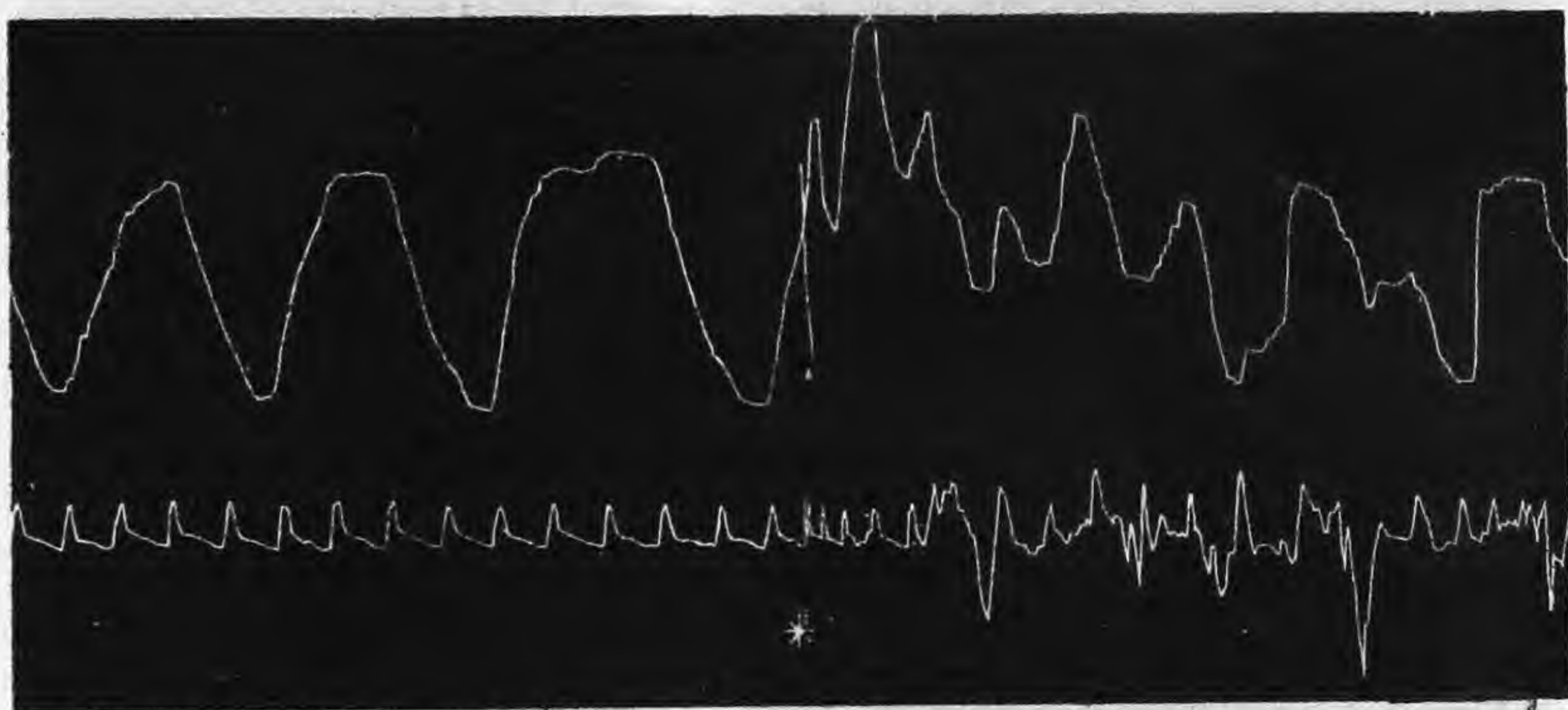



Fig. 8.

Si vegga il tracciato n. 10 (pag. 720), al segno * la suggestione è esaurita: il pagliaccio è scomparso; l'ipnotizzata si ricompone e tutto ritorna al primitivo anideismo.

Fig. 9.

8° Simili stati emotivi si possono variare e intensificare a piacere fino a raggiungere il grado della passione. Che più? Usando la suggestione si può riprodurre sintomo per sintomo l'intera e ordinata evoluzione clinica corrispondente a psicosi determinate, e compendiare in pochi istanti il decorso d'una

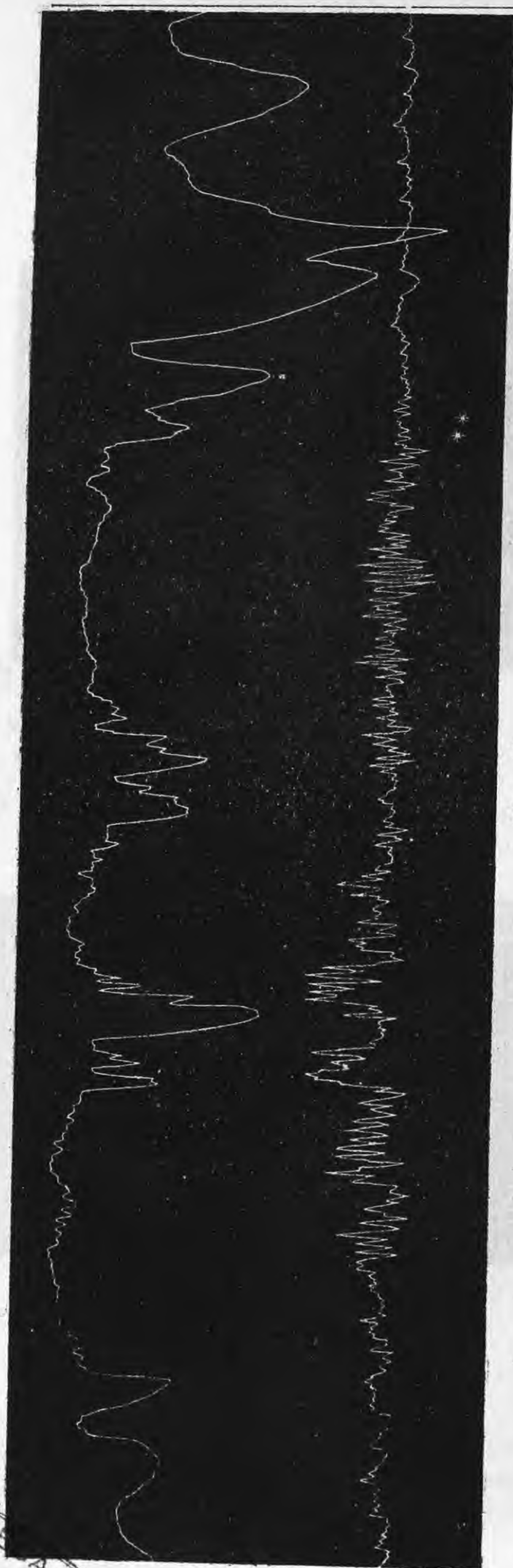



Fig. 10.

Fig. 11.

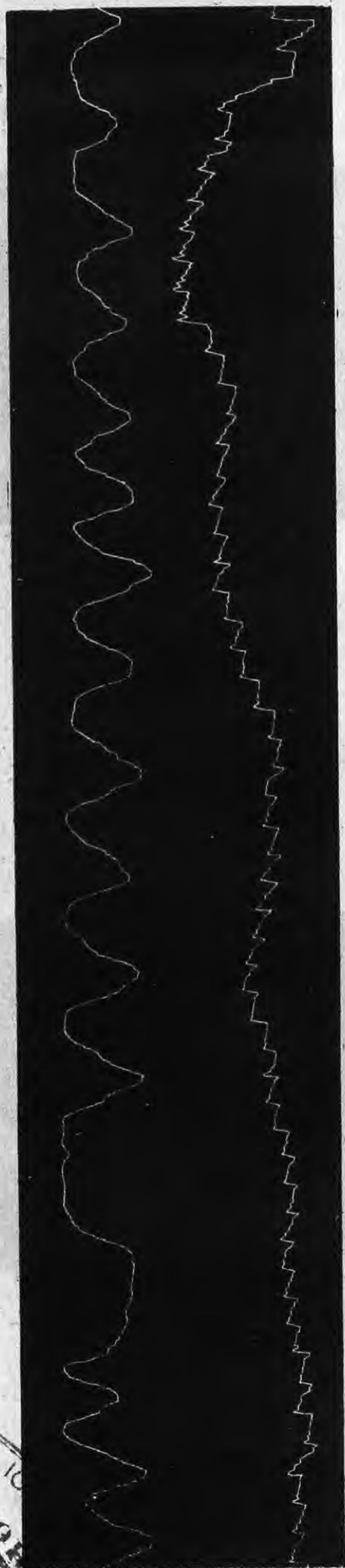



Fig. 12.

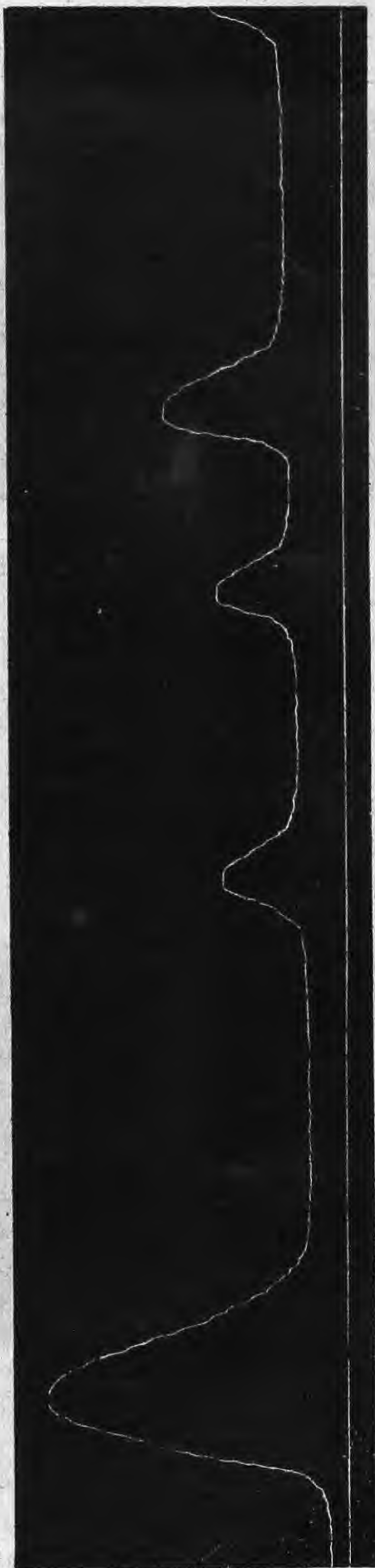



Fig. 13.

mania o d'una *melanconia*. Si infiltra grado a grado la rappresentazione d'un grave malessere, d'un grande avvilimento, d'un gran bisogno di piangere, d'un infrenabile sconforto del soggetto, e insieme quella di un odio universale verso di lui,

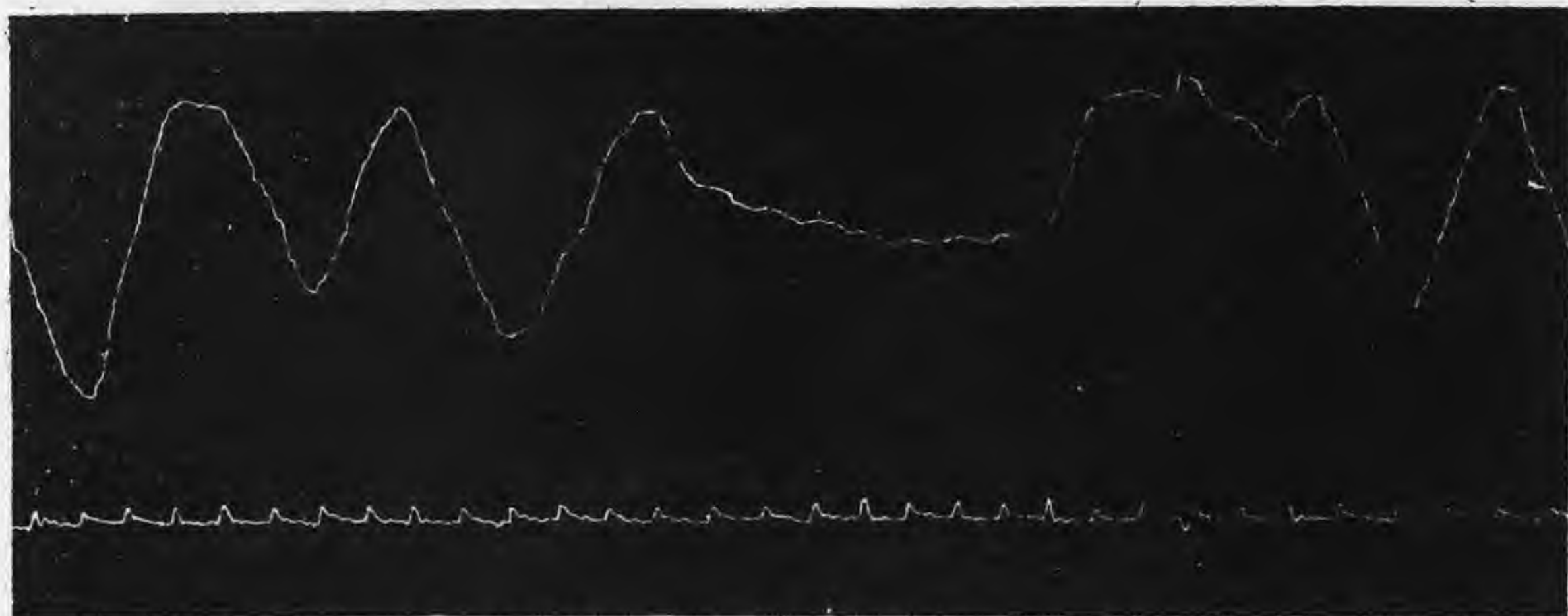



Fig. 14.

d'una malattia che lo minaccia, della pena eterna che lo aspetta: ed ecco la melanconia suggestiva (Fig. 12, p. 720). Si suggeriscono i sintomi contrarii: ed ecco la manìa (Fig. 11, p. 721). Si fa la suggestione dell'apatia e della passività, di veder tutto e non guardar nulla, di udire ogni cosa e non capir nulla, di non potersi muovere senz'esserne malcontenti, di non aver desiderii, nè dolori, nè piaceri di sorta: ed ecco lo stupore (Fig. 14)

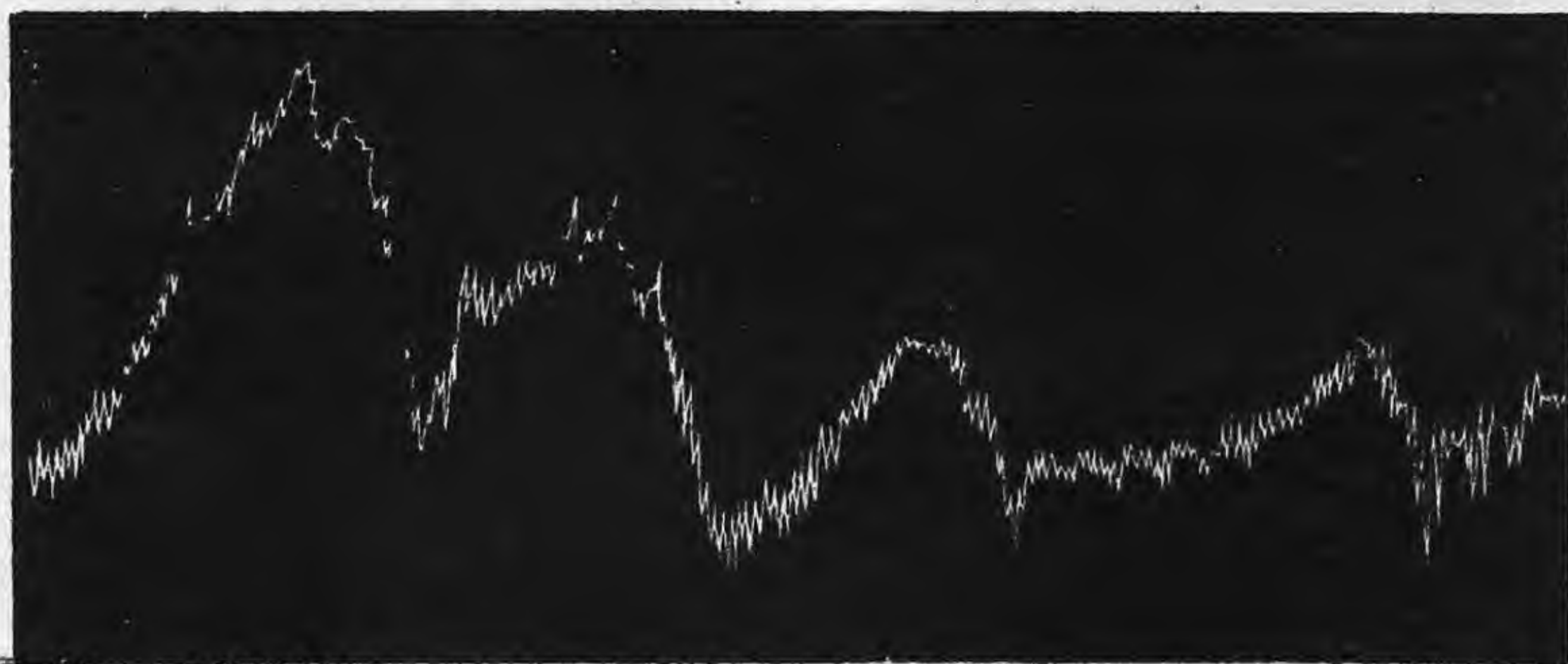



Fig. 15.

I tracciati che alleghiamo corrispondono con sorprendente approssimazione a quelli che altri presero sopra individui colpiti da queste forme di malattia mentale. È soprattutto istruttivo il confronto con i tracciati raccolti dal dott. Buccola e

dal dott. Musso su alienati della clinica di Torino, in allora diretta da uno di noi (1) (Fig. 13, p. 721; fig. 15, p. 722; fig. 16). Tanto nel respiro dell'ipnotizzato cui si suggestionò la melancolia, quanto in quello del vero melancolico si osservano le stesse caratteristiche pause, la stessa superficialità dei movimenti inspiratorii, lo stesso tremito durante l'espirazione; nel sonno ipnotico l'incosciente, come oggi si scrive con poca eleganza, dà luogo a fenomeni pittorescamente espressivi.

L'angoscia precordiale del melanconico (n. 12) non potrebbe essere espressa in maniera più caratteristica. Il disordine maniaco (n. 11), anzichè manifestarsi con esagerazione dei movimenti respiratorii come certamente accadrebbe se si trattasse d'un'imitazione volontaria da parte di persona malpratica, si rivela nell'inesperto nostro soggetto, *come nella realtà*, con respiro superficiale, frequente, facile, però irregolare, e con

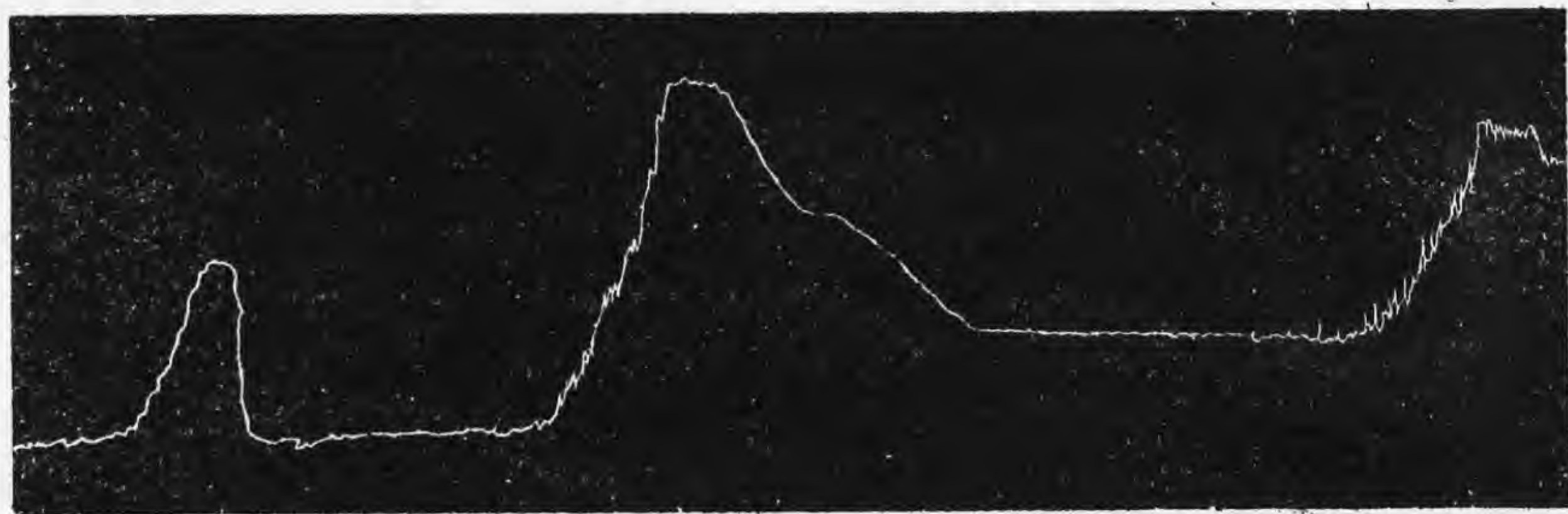



Fig. 16.

polso rapido, la cui direzione tortuosa fa testimonianza dell'irrequietezza motoria: le funzioni organiche del respiro e del circolo sono dunque piuttosto agevolate che arrestate o spasmodiche, ma ciò che più risente dell'anarchia dei centri nervosi è il braccio del soggetto, che non può star fermo.

Nello stupore suggestivo (n. 14) troviamo invece, come nel reale, un polso uniforme, piccolo e frequente, sebbene il respiro si presenti abbastanza irregolare.

(1) Musso G., *Contribuz. allo studio delle alterazioni del respiro nella melancolia*, « Archivio ital. per le mal. nervose », 1884.

III.

Come conclusione generale di queste ricerche, di cui non vogliamo certo amplificare l'importanza, poichè, a parer nostro, non fanno che confermare risultati assai facili a prevedersi, noi possiamo affermare che i cangiamenti circolatorii e respiratorii sopravvenienti nell'ipnosi sono dovuti alla suggestione, ossia hanno per precedente una modificazione, per lo più di carattere psichico, dell'attività cerebrale. In altre parole, quei cangiamenti rappresentano uno dei molti equivalenti centrifughi dell'attività reflessa del sistema nervoso. Le funzioni mentali agiscono, anzi in realtà, come regolatrici supreme e costanti di tutto il processo nervoso, poichè anche laddove si tratta di reazioni puramente automatiche ed incoscienti, e perciò sottratte all'influenza diretta dell'attività psichica, è pur sempre in dipendenza dell'attività medesima — in quanto essa viene improvvisamente a mancare — che quelle reazioni si rendono possibili od assumono un aspetto speciale.

Più precisamente, possiamo stabilire:

1° Il fatto che agli stati letargico, catalettico e sonnambulico corrispondano non soltanto speciali manifestazioni psichiche e motorie e uno speciale determinismo sperimentale, ma altresì speciali tracciati del polso e del respiro, non esclude che l'intera fenomenologia di tali stati possa prodursi anche con la suggestione, e che perciò sia la suggestione il suo vero fattore determinante.

2° Le potenti modificazioni che avvengono nel ritmo respiratorio e arterioso per opera di una suggestione, all'infuori di ogni eccitamento meccanico e sensoriale in senso stretto, dimostrano che nel cervello dell'ipnotizzato la suggestione si scolpisce con orme psichiche profonde e con tutta l'intensità, non già delle semplici rappresentazioni fantastiche o mnemoniche, bensì delle rappresentazioni attuali, che ci additano fatti reali e commoventi, della cui esistenza non dubitiamo. Ossia, data l'imponenza degli effetti obbiettivi, non ottenibili con la semplice volontà, che notammo nel circolo e nel respiro, abbiamo un ottimo criterio per ritenere che la suggestione sia uno strumento potente anche nella sfera della funzionalità subbiettiva.

Tutto ciò porta nuovi argomenti in favore della scuola di

Nancy, che i fenomeni ipnotici vuol ridotti sempre più strettamente nei limiti della psicologia.

Questo punto di vista apparve a noi fin da prima come il più giusto ed accettabile. Per noi, fino dal 1886, la distinzione di un *grande* e di un *piccolo ipnotismo*, secondo la quale il primo sarebbe anzi l'ipnotismo vero o *tipico*, e il secondo solo una forma *frusta* dell'altro, era assolutamente contraddetta dal più elementare studio dei fenomeni ipnotici, ma soprattutto dall'enorme differenza numerica esistente fra i due gruppi di soggetti. Il gruppo della pretesa ipnosi tipica o *major* si riduceva allora, e si riduce anche adesso, a pochissimi, quasi eccezionali casi, di cui la massima parte è stata osservata alla clinica del Charcot; segno evidente, se altro non ci fosse, della sua origine suggestiva e della necessità d'un dato ambiente psicologico. Per contrario, il gruppo della ipnosi frusta o *minor* comprende, nientemeno, quasi tutti i soggetti ipnotizzati fuori della Salpêtriére, nè solo a Parigi e a Nancy, ma pur anco a Torino, a Roma, a Londra, a Varsavia, a Basilea, a Bordeaux, a Lipsia, a Berlino, a Gratz, a Vienna, a Breslavia, a Liegi, dovunque vi furono osservatori e sperimentatori oculati della forza di un Bernheim, di un Hack-Tuke, di un Ochorowitz, di un Forel, di un Pitres, di un Möbius, di un Krafft-Ebing, di un Benedikt, di un Berger, di un Delboeuf, di un Heidenhain, ecc.

In sostanza, la neurosi isterica: 1° non è per niente affatto la unica causa predisponente dello stato ipnotico: 2° ai fenomeni tipici dell'ipnosi, che sono *esclusivamente* gli psichici, non aggiunge altro che un colorito neuropatico particolare, quale è dato dall'ipereccitabilità neuro-muscolare e dalle alterazioni grossolane della sensibilità periferica, che si pretendeva costituissero invece il segno fisico patognonomico del genuino stato ipnotico (1). Ora, tutto l'apparato neurosico della grande ipnosi, ridotto alla sua vera espressione fisiologica, altro non è

(1) Noi non parliamo a bella posta di tutti i fenomeni stravaganti, che colla etichetta dell'ipnosi si vorrebbero introdurre nella scienza positiva e seria, ad esempio la *polarizzazione cerebrale*, la *sensibilità dei rimedii a distanza*, la *obbiettivazione delle allucinazioni visive* e il loro modificarsi coi *mezzi ottici*, la *doppia polarità* del corpo umano, la *topografia cranica delle localizzazioni cerebrali*, ed altre consimili. Esse tutte andranno a fascio colla *chiaroveggenza*, colla *visione a distanza*, colla *trasposizione dei sensi*, cioè con le mirabolanti illusioni del vecchio magnetismo e sonnambulismo.

che un'*esagerazione dei reflessi*, soprattutto di origine spinale: sull'insiene dei fenomeni psichici, cioè sulle illusioni, allucinazioni, cangiamenti della personalità e simili, tutti sono oramai d'accordo nel riconoscervi l'azione della suggestione.

Ciò non vuol dire, come si è inesattamente asserito, che noi neghiamo (?) l'esistenza dell'ipnotismo isterico o neurosico, ossia della forma classica descritta magistralmente dal Charcot e dai suoi allievi (1). Chi ci accusa di spingere le nostre con-

---

(1) Al Congresso di medicina interna, tenuto in Roma nell'ottobre 1888, si riaperse la discussione sull'ipnotismo, e dagli Atti or ora pubblicati rileviamo che vi presero parte i professori Vizioli e Rummo e il dott. Rainaldi in favore della dottrina neurologica, e il prof. Sciamanna per la psicologica (Veggasi: *Lavori dei Congressi di Medicina interna. — I° Congresso, Roma,* 1888, Milano, F. Vallardi editore, 1889, pag. 368 e seg.).

Noi siamo, naturalmente, collo Sciamanna, tanto più che gli egregi suoi contradditori non ci sembra abbiano ben compresa la nostra opposizione alla dottrina che considera l'ipnotismo come una *neurosi* sperimentale. Il Vizioli, per esempio, ha affermato che « a Pavia, il Lombroso, il Mor- « selli e altri avevano messo in dubbio l'esistenza del grande ipnotismo » (pag. 371). Ora, questo è del tutto inesatto, giacchè noi non ci siamo mai imaginati di *negarne l'esistenza,* ma bensì ci siamo occupati di *darne una spiegazione diversa da quella del* Charcot *e suoi allievi.*

Il Rummo, per sua parte, ai Congressisti di Roma ha voluto far sapere che « a Pavia, egli, dinanzi a Lombroso e a Morselli, aveva dimostrato « che l'ipnotismo in realtà esiste, e che nessuno può non ammetterlo, quando « si valutino i fatti nel vero rigore della scienza » (pag. 371). Ora, se non avessimo dinnanzi i rendiconti del Congresso Romano, che essendo compilati dall'esimio nostro collega prof. E. Maragliano debbono considerarsi come esatti, noi crederemmo, in verità, che si trattasse di enormi equivoci presi dagli stenografi nel riprodurre i discorsi del Rummo. Ma come mai venne in mente al Rummo che noi avessimo bisogno delle sue dimostrazioni per credere nell'esistenza dell'ipnotismo (?), noi che da nove anni ci occupiamo dell'argomento, da Macerata a Torino, da Torino a Biella, da Biella a Genova, nella clinica e nella clientela privata, con ricerche scientifiche e con intenti terapeutici, sui pazzi e sui non pazzi, sulle isteriche e sui sani, con articoli di giornale e con interi volumi? La cosa è abbastanza curiosa, e tornava il conto di rilevarla, se non altro per tirarne una conclusione sul valore dei Congressi e sull'utilità delle loro discussioni.

Quanto al dott. Rainaldi, che è ritornato sul così detto « fenomeno rolandico », cioè sull'eccitabilità dei centri corticali attraverso al cranio ed alle parti molli, avremmo molto a dire per persuaderlo che noi allora non *negammo,* nè oggi *neghiamo* la realtà dei fenomeni da lui provocati nella sua isterica: essi sono, invece, per noi la più bella, la più evidente, la più limpida manifestazione d'uno stato suggestivo, tanto del soggetto, quanto

vinzioni fino a questo punto, o non ci ha mai compreso, o per lo meno non ha ancora una idea chiara di quello che noi chiamiamo *suggestione*. La storia del magnetismo animale, dal Mesmer in poi, è un corredo indispensabile di nozioni per chiunque si accosti al problema dell'ipnotismo moderno; come mai non venne in mente, ai seguaci fanatici delle dottrine charcotiane, che il sedicente *hypnosis major* della Salpêtrière non ci spiega che in piccolissima, anzi minima parte, i fenomeni svariatissimi che durante gli ultimi cento anni ha saputo provocare la diversa abilità dei magnetizzatori, affascinatori, addormentatori e ipnotizzatori, congiunta alla diversa influenza degli ambienti psicologici, variabili ad ogni epoca storica?

Ma v'è un'altra considerazione di rilievo, cui molti non hanno badato. Commetterebbe uno sbaglio madornale chi credesse che la dottrina della « neurosi ipnotica », per essersi volgarizzata prima dell'altra, abbia per sè il prestigio della tradizione scientifica e sperimentale. Lungi dal meritare i voti dei conservatori della scienza, è dessa che si scosta maggiormente dal complesso di concetti teorici sulle leggi fisiche e fisiologiche, che informano la scienza moderna. Al contrario, per chi abbia un retto e sereno sentimento del metodo sperimentale, apparirà che la scuola opposta, per quanto più tardi diffusa tra il pubblico, si collega in maniera ben più ovvia e naturale col restante patrimonio delle nostre conoscenze in fatto di psicologia e fisiologia, e soprattutto con la storia intera della questione durante un secolo. Nessun elemento nuovo è da essa introdotto, e neppur vagamente presupposto nella scienza ipnologica; dei varii fenomeni si dà la spiegazione più semplice e più generale; non si esclude che la neurosi possa innestare alcuni dei suoi prodotti più bizzarri, e apparentemente aberranti dalle leggi comuni, sul tronco indifferente dell'ipnosi; ma codesto innesto nulla toglie e poco aggiunge al tipo medio e genuino dello stato ipnotico.

Del resto, l'antagonismo tra le due scuole è ben lungi dal-

---

dell'ipnotizzatore. Credendo di escludere la suggestione, il Rainaldi vi si è immerso sempre più, giungendo a fare della sua malata uno specchio fedele del proprio stato auto-suggestivo. Ma che egli non sia ancora in grado di discutere sulla natura suggestiva di quei fenomeni, lo dimostra il fatto che la pretesa eccitazione dei centri corticali attraverso la pelle, la galea, o aponeurosi fronto-occipitale, il cranio e le meningi, si ottiene anche collo *stiramento dei capelli* (pag. 380). Non c'è altro da aggiungere!

l'essere così assoluto ed insuperabile come parrebbe a prima vista. Il Binet ed il Féré, mentre ammettono che la suggestione possa riprodurre tutti i fenomeni che essi riguardano come frutti spontanei dell'ipnosi, confessano che il quadro dei tre stati è oltremodo raro a presentarsi; in dieci anni, fra migliaia di malate accolte alla Salpêtrière, non lo osservarono che dieci o dodici volte con caratteri veramente tipici. Di più, la scuola neurologica ammette oramai l'influenza del *modus operandi*, ossia dell'educazione, cui, consciamente o no, gli esperimentatori assoggettano gli ipnotizzati; riconosce pure che il quadro dell'ipnosi charcotiana non contiene che una parte, e noi aggiungeremo assai piccola, della verità (1). Tutto ciò equivale chiaramente ad una resa completa al partito che sostiene l'influenza preponderaute, per non dire esclusiva, della suggestione.

Pertanto un vero, assoluto contrasto d'opinioni tra gli insigni seguaci delle due scuole non c'è; la dottrina neurologica sembra anzi disposta a cedere davanti alla dialettica stringente degli avversarii e di fronte al pericolo di isolarsi sempre più dalle leggi fisiologiche conosciute, coll'invocare fattori fisici nuovi o per lo meno col lasciarne sospettare l'esistenza (2). Ciò non toglie tuttavia che a noi, ed a chiunque si occupi di ipnotismo, possa tornare utile di insistere sulla esistenza e sulla portata di siffatto contrasto anche al di là dei suoi confini e della sua importanza reali. Tenendo presente un antagonismo, sia pure immaginario ed astratto, tra due opinioni estreme, riesce più facile raggruppare e ordinare sistematicamente le molteplici e svariate teorie, che si incontrano nella storia evolutiva dell'i-

(1) Binet e Féré, op. cit., pag. 119. Cfr. pure gli ultimi lavori di Binet nella « Revue philosophique », 1888 e 1889. — Chi volesse poi erudirsi sui continui incrementi della dottrina ipnopsicologica, consulti la ottima « Revue de l'Hypnotisme », diretta dal dott. E. Bérillon, Parigi, Rue de Rivoli, 48.

(2) Le ipotesi di una *forza neurica radiante* (Barèty), o di una *polarità* magnetica speciale del corpo animale (Durville, Chazàrin), o dell'*ondulazionismo etereo* (Perronet), mentre si rendono con maggior coerenza e coraggio decisamente estranee alla fisica ed alla fisiologia, tendendo almeno a spiegare certi fatti meravigliosi che, nel pensiero dei loro propalatori, non sarebbero altrimenti concepibili. Tale non è invece il caso di coloro che stanno in bilico, tacendo bensì di forze vitali nuove e particolari, ma mettendo continuamente in riscontro certi effetti con certe manovre e strumenti speciali, e lasciano così supporre un vincolo di necessità tra i secondi e le prime, che introdurrebbe nella ipnologia il concetto di determinismi specifici e bizzarri.

pnotismo, quasi intorno a due poli opposti che servono di punti di richiamo. Tuttavia, all'infuori di queste esigenze di opportunismo dialettico, è forza confessare che l'antagonismo tra la scuola di Nancy e la clinica della Salpêtrière è fondato, specialmente per ciò che riguarda l'ultima, su motivi più personali che scientifici; il che è dimostrato anche dalle frequenti contraddizioni ed esitazioni di cui è intessuto il trattato di Binet e Féré, che in alcuni punti mostra di riconoscere l'importanza preponderante della suggestione, mentre in altri punti, e dovunque l'ambiguità dei fatti o i loro risultati apparenti lo permettono, sembra lasciarsi sopraffare dall'istinto di far valere la giustezza, la coerenza e la priorità della teoria neurologica, da cui quegli operosi scrittori mossero i loro primi passi. Tuttavia è bene ricordare che a poco a poco una convinzione, tanto più accordantesi colla nostra, quanto più s'approfondiva la conoscenza dei fenomeni ipnologici, si è fatta strada in non pochi antichi sostenitori delle primarie dottrine charcotiane, e persino nello stesso Alfredo Binet.

La scuola psicologica, a cui noi ci associamo, è immune da consimili contraddizioni. È poi inutile d'osservare come essa, pur informandosi a nozioni psicologiche, non sia punto a confondersi colla metafisica, e come sotto l'aspetto sperimentale non abbia nulla ad invidiare in confronto alla scuola avversaria. Gioverà ricordare che le ricerche ipnologiche di Lièbault, di Bernheim, di Delboeuf, del Beaunis, di quanti insomma formano il nucleo vigoroso della scuola di Nancy, furono condotte con molta maggior severità per riguardo al significato ed ai rapporti dei fenomeni psicologici, che non quelle della scuola opposta. Si resta meravigliati e dolenti del modo come molti medici, massime italiani, guidati dal preconcetto della « neurosi », sperimentano in fatto di ipnotismo. Chi legga attentamente i loro lavori deve proporsi il quesito se essi siano veramente in grado di comprendere la natura dei fenomeni che provocano nei loro soggetti, e se essi non si lascino traviare dalla grande loro incompetenza psicologica.

Genova, 1° dicembre 1889.

Prof. ENRICO MORSELLI.
Dott. EUGENIO TANZI.

Studi sulla filosofia della Rinascenza in Italia

L'EPICUREISMO NELLA VITA DEL QUATTROCENTO

La filosofia di Aristotele, nelle sue varie interpretazioni e snaturamenti, imperò sovrana negli ultimi secoli del medio evo: dopo Scot Erigena, il pensatore della decadenza carolingia, il platonismo, già dominante presso i padri della chiesa e al quale il cristianesimo doveva la sua idea del verbo divino e tant'altra parte del proprio dogma, era caduto, si può dire, in piena dimenticanza (1). Mentre della maggior parte delle opere dello Stagirita, o direttamente, o attraverso alle versioni arabe, si avevano numerose copie latine (2), appena di qualche libro del filosofo dell'Accademia esistevano vecchie traduzioni in non molti manoscritti, nè, per quanto non venisse mai meno ogni conoscenza di greco in Occidente e soprattutto in Italia (3), si

(1) Intorno alla filosofia medievale, fra altre opere pressochè infinite, vedi Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge;* Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie;* Prantl, *Geschichte der Logik;* Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*, e Fiorentino, *Manuale di storia della filosofia.* Intorno a Scot Erigena in particolare scrisse non male in Italia il prof. Capello, e abbiamo il lavoro capitale dello Staudenmaier, *Joh. Scotus Erigena, und die Wissenschaft seiner Zeit.* Cfr. anche Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Mannheim, 1865.

(2) Vedi Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote.*

(3) Per gli studî greci in Occidente nel medio evo vedi, fra altri, Gradenigo, *Lettera al cardinal Quirini intorno agl'Italiani che seppero di greco dal secolo XI sin verso alla fine del XIV, in* « Miscellanea di varie operette », t. viii, p. 1-148; Favre, *Vie de Jean Marius Philelphe*, app., nelle sue « Mélanges d'hist et litt. », t. i; Cattaneo, *Diffusione dello studio del greco nell'Europa Occidentale nel medio evo e nei tempi moderni,* nel *Programma del ginnasio comunale di Viadana* del 1854-55; Egger, *L'hellénisme en France,* p. 1 e segg.; Gidel, *Les études grecques en Europe depuis le IV siècle apres J. C. jusqu'à la chute de Constantinople*, in « *Nouvelles Études sur la litt. grecque moderne* »; Bursian, *Zur Geschichte der classischen Studien in Mittelalter*; e Tougard, *L'héllenisme dans les écrivains du moyen âge du VII au XII siècle,* Parigi, Lecoffre, 1886.

aveva comodità di farne nuove e maggiori. Certo, anche senza l'affluire dei Greci in Italia dal 1438 in poi, dopo il risorgimento della romanità sarebbe avvenuto presso di noi un risorgimento dell'ellenismo, ma esso avrebbe avuto luogo ancora più tardi. Quando il Rinascimento, uscito dall'oscuro periodo di preparazione, comincia a manifestarsi apertamente all'epoca del Petrarca e del Boccaccio e sotto i loro immediati continuatori, tutta la grande attenzione si rivolge agli scrittori latini, fra i quali è considerato come primissimo Cicerone. Se l'antica letteratura romana avesse fornito documenti dell'aristotelismo, nonostante lo spirito di reazione dell'Umanesimo contro il medio evo, quella dottrina filosofica avrebbe continuato a dominare, ritratta da' travestimenti medievali se non all'antica forma, almeno verso la medesima, tanto più ch'essa rispondeva ad una delle maggiori e più spiccate tendenze dell'età nuova, il profondo sentimento della natura. Ma in Cicerone, in Seneca, negli altri classici romani, tutti, o di aristotelismo non v'era traccia o esso era fieramente combattuto, mentre invece da per tutto si parlava di stoicismo e di epicureismo. Dallo stoicismo e dall'epicureismo, adunque, doveva muovere di preferenza l'etica dei primi tempi dell'Umanesimo; ma quello, quantunque prevalesse in genere negli scrittori romani, se poteva essere abbracciato e praticato da qualche spirito solitario e severo, non si confaceva troppo colle tendenze più comuni del tempo: non solo il sentimento vivo e potente della natura doveva volgere piuttosto l'animo del pensatore all'epicureismo, ma questo ancora aveva le sue ragioni di essere in tutta la vita pratica del Quattrocento, sì che sulla coscienza e sul pensiero individuale veniva ad esercitarsi in proposito l'irresistibile influsso dell'ambiente.

I.

Per quanto siasi esagerato al riguardo, è innegabile che il secolo decimoquinto mira soprattutto al godimento; non al godimento fisico e brutale soltanto, ma a tutte le forme più alte, più spirituali, più epicuree, quindi, del medesimo. Era diletto grandissimo degli uomini colti, non solo umanisti, letterati di professione, ma condottieri e principi, dame e prelati, intrattenersi piacevolmente in conversazioni a cui fornivano materia argomenti disparatissimi e donde traevano occasione i dialoghi

filosofici del Valla e le allegre *Facezie* di Poggio Bracciolini (1). Nei conviti non si cercava solo l'abbondanza e la squisitezza delle vivande, ma anche una certa eleganza nelle medesime; nelle donne la sola bellezza fisica non era più sufficiente, ma si richiedeva spirito e coltura, e se non era ancora interamente formata la « cortigiana », che appare soltanto nel secolo seguente, già i gusti dei gaudenti del Quattrocento rendevano necessaria la prossima comparsa di un'Imperia, di una Tullia d'Aragona, di una Veronica Franco. L'utilitarismo trionfava in ogni parte della vita: il concetto che la riuscita — nonchè il fine — giustifichi il mezzo sorge nell'età di Gian Galeazzo e di Filippo Maria Visconti, di Cosimo De' Medici e di Francesco Sforza, quando la condotta dell'uno in Firenze e dell'altro colla Repubblica Ambrosiana sono giudicati capilavori di politica come l'assassinio di Baldaccio dell'Anguillara e la tragica fine di Jacopo Piccinino. Non mai come allora si reputò assurdo praticar la virtù per sè stessa; parve meraviglioso che Francesco Sforza non prendesse piacere di una fanciulla condottagli prigioniera, e se venne lodato di ciò, non fu per l'atto in sè, ma per l'abilità politica di mostrarsi temperante nella vittoria a fine d'acquistare favore tra i popoli. Palla Strozzi s'ebbe da Francesco Filelfo acerbo rimprovero di non aver procurata la morte di Cosimo De' Medici quand'egli e Rinaldo degli Albizzi l'avevano nelle loro mani. Ogni azione compievasi per timore di danno o speranza di premio, e si valutava da questo o da quello; nessuno trovava a ridire che il Filelfo stesso scrivesse a nobili signori: « Se mi mandate doni vi loderò nella *Sforziade*; se no, vi marchierò d'infamia nelle *Satire* », e Poggio mentisse scientemente e, dopo invettive fierissime, riconciliatosi pochi giorni appresso con un avversario, lo chiamasse figlio dilettissimo e gli protestasse affezione paterna. Io potrei agevolmente recare centinaia di esempî, di fatti, di testimonianze a dimostrare come l'ambiente del secolo decimoquinto non considerato solo nelle turpitudini delle invettive polemiche o nell'oscenità delle novelle del Sercambi

(1) Intorno alla vita del Quattrocento vedi soprattutto BURKHARDT, *La civiltà del Rinascimento*, trad. VALBUSA, Firenze, Sansoni, 1876; MÜNTZ, *La Renaissance en Italie et en France à l'époque de Charles VIII*, Parigi, Didot, 1885; LEFEBVRE SAINT-OGAN, *De Dante à l'Arétin: la société italienne de la Renaissance*, Parigi, Quantin, 1889. Non farò altre particolari citazioni, trattandosi di fatti che scelgo di regola appunto fra i più noti.

e di Masuccio e dell'*Ermafrodito* di quel Panormita a cui abbiamo veduto il Valla affidare l'apologia dell'epicureismo, non ristretto alle congiure, agli assassinii, ai tradimenti senza numero; ma preso nella sua espressione più alta, nelle sue teoriche del piacere e dell'utilità quali si possono dedurre dalla vita pratica medesima, fosse essenzialmente un ambiente sfavorevole al risorgere ed afforzarsi delle dottrine stoiche, favorevolissimo invece all'etica di Epicuro, soprattutto quando questa fosse ancora accentuata, come nel *De voluptate ac vero bono*, nel senso della scuola di Cirene.

Ora, dato tale ambiente e dato il carattere ardito e battagliero del Valla, nulla di più naturale che egli diventasse il vessillifero della morale epicurea, che da lui appunto partisse un arguto manifesto, un'affermazione del pensiero nel senso della vita del tempo suo. Lorenzo, in età appena di ventitrè o ventiquattr'anni, dava in quei giorni battaglia contro il culto di Cicerone, e quanto severamente, quanto malignamente, diciamo pure, avesse Marco Tullio trattato il filosofo ateniese della natura è noto a tutti gli studiosi. Non era anche questa un'altra ragione perchè, valendosi specialmente del *De finibus*, ma rettificandone coll'aiuto di Lucrezio e principalmente col suo acuto ingegno le volute inesattezze, e introducendo qualche colossale, ma attraente paradosso, cercasse il Valla di colpire ancora in questa guisa l'idolo d'oro che voleva rovesciare dal piedistallo e ridurre alla misura comune? Ricordiamoci che, ben più che l'oratore e lo stilista, in Cicerone è debole il filosofo e l'uomo.

II.

Senonchè i primi decennî del Quattrocento corrispondono all'epoca dei grandi Concilii di Pisa, di Costanza, di Basilea, e v'ha un altro elemento della vita e del pensiero di quel tempo di cui bisogna tener conto. L'Italia, non ostante il movimento francescano, l'entusiasmo mistico de' fraticelli, lo spettacolo delle turbe de' flagellanti, non fu mai il paese della fede viva ed intensa: Gioachino di Flora e il santo di Assisi sono figure isolate. Se alcuna volta apparvero in Italia splendidi tipi di riformatori credenti, Arnaldo, Dante, Dolcino, il Savonarola, convien notare ch'eglino non erano animati soltanto dal sentimento religioso, ma idee patrie, sociali, umanitarie, si sposavano in essi

con quello. Lo spirito italiano, così scettico ed incredulo in fatto di leggende, non era più disposto ad accendersi per la religione, rispetto alla quale regnava generalmente l'indifferenza. Ma appunto per cagione di questa indifferenza era maggiore l'osservanza delle forme esteriori; la negazione franca e risoluta d'una credenza importa una fede profonda in questo senso negativo, mentre l'indifferente non si cura neppure di negare; non vuol brighe e, per istarsene tranquillo, volontieri si acconcia alle usanze comuni. Ne viene che queste si afforzino singolarmente sì che non sarà poi più possibile infrangerle: bisognerà o sottomettersi ad esse o rompervisi contro. Pertanto, sul principio del Quattrocento il cristianesimo, senz'essere profondamente nella coscienza di nessuno, teneva nella società italiana il posto che tiene ora il *cant* nella società inglese; non c'era alcuno che ne fosse entusiasta, ma non si sapeva tollerare che fosse toccato, soprattutto fra il popolo. Qualche anno più tardi lo scetticismo e l'irreligiosità si accentuarono maggiormente; tuttavia non si giunse mai dove sostenne alcuno: Montesecco, che avrebbe ucciso senza scrupolo Lorenzo de' Medici fuori di chiesa, non fu ardito di ucciderlo in essa, e quegli stessi che avrebbero plaudito all'assassinio dei due fratelli e del duca Galeazzo Maria Sforza di Milano si scandolezzarono del luogo scelto per l'esecuzione. Perocchè anche questo vuol essere notato, che se la religiosità era scarsa e debole, diffusa e potentissima era la superstizione in ogni sua forma; gli uomini che negavano fede ai miracoli, prestavano intera credenza all'astrologia, anzi ritenevano come verità scientifica che la facoltà di compiere quelli fosse pure data a qualcuno per la virtù de' pianeti.

La Chiesa naturalmente profittava di questo stato di cose per conservare quanta influenza poteva sulla vita, e se il Papato era più tollerante, gl'inquisitori domenicani non rimettevano oculatezza e ferocia riguardo a chi troppo liberamente la rompesse col *cant* religioso stabilito. Da tutto ciò veniva che anche sul pensiero filosofico un'influsso cristiano si facesse ancora sentire naturalmente, mentre chi pure avesse saputo sottrarvisi di per sè, doveva salvare le apparenze per non averne persecuzioni e paure. Il Valla dunque doveva per una parte non essere ancora affatto ostile al cristianesimo, sì che probabilmente qualcosa di quello spirito sincero di conciliazione che abbiamo rilevato tra il primo ed il secondo libro del *De voluptate ac vero bono* è ancora tra i medesimi ed il terzo. Ma qual-

cosa soltanto, e non molto per la natura di quell'ingegno di precursore, meno certo di quello che sarebbe nell'opera di qualche altro scrittore del tempo suo. La parte maggiore del terzo libro, la più notevole ed accentuata in senso cristiano, non è, non può essere, la vera espressione del suo pensiero, ma solo un passaporto pel rimanente di quello scritto. Senza il terzo libro, o col terzo libro ridotto solo a quel pochissimo che vi dev'essere di conciliazione schietta e vera, non è facilmente prevedibile, o lo sarebbe troppo in un'epoca in cui egli non aveva ancora per protettore Alfonso il magnanimo, quale sarebbe stata la sorte di Lorenzo, mentre la pubblicazione stessa del *De voluptate ac vero bono* nella forma che abbiamo esposto lo cacciò in tutto un ginepraio di noie, dispiaceri e difficoltà.

Mi è occorso poc'anzi di ricordare come documento di oscenità straordinaria l'*Hermaphroditus* di Antonio Panormita. Il libro, pubblicato verso il 1425-26 (1), aveva dato luogo a una fierissima polemica che qui non occorre rifare (2) ed era persino stato bruciato pubblicamente per mano del boia (3). L'autore stesso non tardò a sentire quale tempesta si fosse tirata addosso e in una lettera inedita a Cambio Zambeccari (4) e poi ripetutamente in altre occasioni (5) affermò di essere profondamente pentito di avere scritto in giovanile età quel libro e di volerlo affatto rinnegare. Quanto più era naturale che il Valla scegliesse proprio lui per farne il campione dell'epicureismo, altrettanto era evidente che il Panormita, dopo le sue ultime proteste, ne avesse dispiacere; era un ribadirgli quella ch'egli omai considerava come vergogna. Fin allora amicissimi (6), cominciarono per ciò i dissapori fra i due uma-

---

(1) Ramorino, *Contributo alla storia biografica e critica del Panormita*, p. 67-69, Palermo, Virzì, 1883.

(2) Vedi per ora intorno a tale polemica Colangelo, *Vita di A. Beccadelli detto il Panormita*; De Rosmini, *Vita e disciplina di Guarino e dei suoi discepoli*, t. II, p. 46-50; Voigt, *Op. cit.*, t. I, p. 477-480; Ramorino, *Op. cit.*, p. 69-70; Sabbadini, *Guarino Veronese ed il suo epistolario edito ed inedito.*

(3) Valla, *Opera*, pp. 341, 364 e 543.

(4) Ramorino, p. 70.

(5) De Rosmini, *l. c.*

(6) Valla, p. 624. Cfr. Vahlen, *Vallae op. tria*, p. 39-40, dov'è riferita una notevole lettera del Panormita al Valla.

nisti che più tardi diventarono acerrimi nemici (1). A questo primo dispiacere personale, si aggiunsero tosto i clamori generali contro il libro del Valla, giudicato immorale quasi come l'*Ermafrodito* stesso, e dove scandolezzava soprattutto il vedere introdotti come interlocutori in siffatto argomento quattro segretarî apostolici (2). Mancano finora particolari intorno a questa singolare questione, ma è sperabile che presto o tardi dalle biblioteche e dagli archivi venga fuori qualche documento che vi sparga la debita luce. Per ora sappiamo soltanto che Lorenzo fu costretto a dare qualche soddisfazione all'opinione pubblica rifacendo poco dopo, ancora in Pavia (3), l'opera sua. Il Voigt che potè vedere stampato questo rifacimento in una rarissima edizione di Lovanio, 1483, col *De libero arbitrio* e l'*Apologus in Pogium* dello stesso autore, dice che « non vi è toccata, a quanto gli sembra, la sostanza delle sue dottrine epicuree », e le differenze dal testo dell'*Opera* — quello precedentemente riassunto in questo lavoro — non consistono che

(1) Valla, *l. c.*: « Nam quod ais de me optime esse meritum, nullo alio poteris argumento probare, quam quod quum amici essemus, solebat praedicare se quidem caeteros omnes docuisse, a me autem esse doctum, quodque quum publice conductus rettoricam legerem, amicitiae potius, quam discendi gratia (sic enim interpretor), *annum, et eo amplius, quoad fuimus amici, meus fuit auditor*, licet me plus XV annis sit natu grandior. *Verum haec omnisava* (sic) *in me beneficia nova proditione foedavit, perstrictus fulgore famae, qua ob opus de vero bono per hominum ora celebrabar;* quam iniuriam aliis postea cumulavit et cumulat ». Cfr. anche Panormita, *Epist. gall.*, III, 36. In questo passo che ho appositamente riportato per intero sono da osservare molte cose. Anzitutto veggasi con quanta imprudenza il Valla — umanista in ciò come tutti gli altri — neghi i benefizi del Panormita, per cui Vahlen, *l. c.* nota precedente; in secondo luogo si osservi la cagione attribuita dal Valla al pincipio della sua inimicizia col Panormita, cioè l'invidia di quest'ultimo, che non par vera; finalmente si esamini la questione cronologica della pubblicazione del *De vero bono* che parrebbe doversi ritardare fino al 1433, cioè agli ultimi tempi del soggiorno del Valla in Pavia.

(2) Così il Voigt, *l. c.*, ma è a notare che l'apologia dell'epicureismo è posta in bocca al Panormita che precisamente non era segretario apostolico.

(3) L'illustre Voigt, *l. c.*, colla sua solita leggerezza, scrive che il rifacimento fu compiuto dal Valla in Milano nel 1433. Ora bastava che si fosse presa la briga di non parlare del Valla senz'averne lette le *Opere*, ma avesse aperte queste a p. 351 per vedere che l'autore stesso dice di aver scritto il *De vero bono* a Pavia, come a p. 621 dice di aver pubblicato nella stessa città il *De voluptate*.

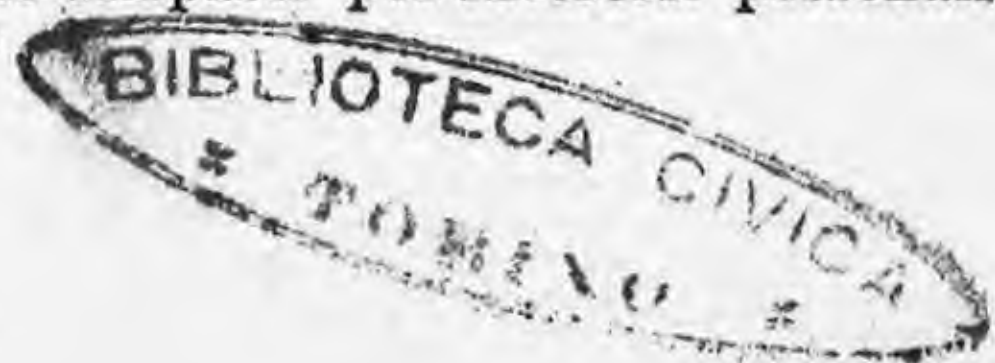
nel titolo, *De vero bono* semplicemente, nel luogo dove si finge tenuto il dialogo (1), nel nome degli interlocutori (2) e finalmente nella soppressione dell' «ardita introduzione» e in correzioni allo stile. Ma il Valla medesimo, difendendosi più tardi contro Poggio Bracciolini, che di nuovo lo accusava per le opinioni sue epicuree, afferma di aver detto nel proemio del suo rifacimento che introduceva a parlare «*Epicureos abiectos homines et contemptos*» (3), e altrove dichiara che i libri da lui prima scritti s'intitolavano *De voluptate*, non *De vero bono*, (4), ed erano « *dimidie, quam modo, breviores* ». Se il Voigt non ne ha proprio capito un'acca, ciò che potrebbe anche essere con molta probabilità, queste espressioni del Valla dànno molto a pensare, perchè nasce un sospetto che il testo datoci nell'*Opera* non sia il testo genuino, ma un rabberciamento fatto, a cominciare dal titolo, del primo col secondo lavoro del Valla (5). Sarebbe di somma importanza per la storia dell'e-

(1) Nel « portico gregoriano » e nel giardino di Maffeo Vegio a Pavia o a Milano, ma più probabilmente nella prima città, invece che nella curia pontificia e a Monte Giordano in Roma.

(2) Il Voigt ricorda fra i nuovi interlocutori soltanto Guarino Veronese, ma il Valla, *Op.*, p. 551, nomina anche Maffeo Vegio, Giuseppe Brippio e Pier Candido Decembrio. Il Vegio sostituisce il Panormita, un frate minore il Niccoli. La sostituzione di Maffeo Vegio, « vir in omni aetate castissimus et qui sorores habet sanctimoniales » (p. 342. Cfr. quanto ebbi a dire altra volta rispetto al ricordo di Eudosso) al Panormita nell'apologia dell'epicureismo non è certo casuale. Il Valla stesso infatti dice che gli assegnò tale parte « ut magis appareat illa disputandi causa esse dicta sub Epicurei persona ». Non tengo conto, per la ragione addotta più sopra, della dichiarazione troppo posteriore che il frate minore esponesse le idee dell'autore, mentre del resto essa non proverebbe nulla pel *De voluptate*, ma soltanto pel *De vero bono*, il rifacimento avvenuto sotto l'influsso delle ire destate dal primo lavoro, anzi si dovrebbe considerare come una prova che l'influsso contrario aveva costretto il Valla a rinnegare, più esplicitamente che potesse, le sue opinioni veramente epicuree.

(3) *Opera*, p. 342-43.

(4) *Eadem*, p. 627. Ciò che sarebbe confermato dal principio stesso del testo delle *Opera*, p. 896: « Sed hosce tamen libros maluisse de voluptate inscribere molli quodam et non invidioso nomine, quam de vero bono, quod poteram ».

(5) Sorprende difatto, dopo la dichiarazione riferita nella nota precedente, il titolo *De voluptate ac vero bono*. Si noti inoltre che, — avrò occasione di dimostrarlo in altro lavoro; — parecchie edizioni di opere di umanisti hanno subito dei singolari rimpasti per interessi personali degli editori.

picureismo, e quindi del pensiero in genere, nel Quattrocento, appurare la questione; io per me debbo contentarmi di averla posta senza pretendere di risolverla finchè non mi sia dato almeno di vedere l'edizione lovaniana del *De vero bono* (1).

III.

Erano pertanto di fronte nella vita e nel pensiero del Quattrocento due correnti contrarie. Più recente, ma vigorosa, ma inerente all'età nuova, era la corrente epicurea; forte della tradizione e dello spirito di resistenza la corrente cristiana. Lorenzo Valla aveva voluto, omai non possiamo più dubitarne (2), accentuare il movimento nel primo senso, proclamare non solo nella pratica della vita, ma nel pensiero ancora, la superiorità dell'epicureismo, ma egli stesso aveva subìto pure in qualche parte un influsso incosciente della corrente contraria e dovuto coscientemente, se non forzatamente, accondiscendere anche in altre parti alla medesima fino a mascherare e poi a rinnegare il suo vero pensiero. Tuttavia, se lo svolgimento della Rinascenza avesse continuato ad aver luogo senza alcun impulso esteriore, il risorgimento dell'ellenismo, che sarebbe pure necessariamente avvenuto dopo quello della romanità, non avrebbe portato alcun ostacolo a un rapido trionfo dell'epicureismo anche nel campo del pensiero; poichè fosse stata infranta la forza della tradizione cristiana e cattolica, l'indifferentismo che era nel carattere degli Italiani non avrebbe condotto ad una riforma religiosa, ma al naturalismo del filosofo ateniese o ad altro siffatto,

(1) Vuol essere notato che, quasi vent'anni dopo la pubblicazione del *De voluptate*, il Valla fu accusato, all'epoca della sua polemica col Facio e col Panormita alla Corte del Re Alfonso di Napoli, di aver spacciato per suo un lavoro dello zio Melchiorre Scribani. Vedi per questa cosa i brani delle invettive del Facio nella *Miscellanea di varie operette* pubblicata nel secolo scorso in Venezia e, meglio, la replica del Valla stesso, in *Opera*, p. 620-621, dove si difende con argomenti irrefutabili, dicendo che se egli avesse derubato lo zio, non avrebbe osato poi mandare il suo lavoro ai più intimi e dotti amici del medesimo, e facendo notare soprattutto che prima del *De voluptate* egli aveva già avuto il coraggio di mandar fuori il paragone fra Cicerone e Quintiliano, quando lo zio stesso era vivo, ciò che questi non avrebbe mai osato fare.

(2) Anche il Concilio di Trento proibì la lettura del *De voluptate*, non lasciandosi illudere dal terzo libro. Cfr. *Index librorum prohibitorum*, pagina 395, Roma, Tip. della Camera Apostolica, 1841.

al quale non doveva nuocere, ma giovare, come avvenne invero un secolo più tardi, lo studio del testo greco di Aristotele. Senonchè, a partire dal concilio di Firenze, cominciò l'esodo dei letterati Greci, che dalla patria si trasportavano in gran numero in Italia, crescendo ogni dì più per l'estendersi continuo dei Turchi, finchè la caduta di Costantinopoli segnò lo stadio massimo dell'immigrazione greca fra noi. Ora durante i secoli del medio evo occidentale a Costantinopoli e, nell'Impero bizantino era perdurato un qualche avanzo dell'antica coltura ellenica e il cristianesimo non s'era sposato coll'aristotelismo, ma piuttosto col neoplatonismo, in verità ad esso assai più conforme. Così i Greci che vennero in Italia nel Quattrocento importarono di preferenza quest'ultima filosofia e se ne fecero propugnatori e diffondatori. Era un'alleanza che si offriva alla corrente cristiana, e fu accettata con gran favore per opera, soprattutto, di un prelato greco divenuto latino, il cardinale Bessarione. Così pel pensiero il Valla non trovava per alcun tempo continuatori; egli stesso, ammonito dalle difficoltà incontrate, rinnegava, almeno a parole, l'etica epicurea. Ma l'azione della filosofia neoplatonica si restringeva al campo speculativo, dove anche trovava resistenza nelle nuove fasi della scuola arabistica di Padova e nella riscossa aristotelica di Giorgio Trapezunzio: nella vita pratica il neo-platonismo non penetrava; nè, per la natura sua, poteva avvenire altrimenti. Così nella vita pratica continuava a svolgersi, senza intoppi venuti dal di fuori, la corrente epicurea e a sua volta sempre più si afforzava. Dato questo stato di cose, siccome non è possibile un dissidio prolungato tra la vita di una età e il pensiero della medesima, perocchè questo dev'essere l'espressione di quella, è chiaro come in breve la filosofia dovesse necessariamente accogliere in sè una parte dello spirito della vita, cioè dovesse il neo-platonismo cristiano venire ad una transazione, anche nel campo puramente teoretico, coll'epicureismo. Questa transazione o conciliazione, non più fittizia e artificiale, ma vera e propria, si propose appunto il più ecletico dei pensatori del secolo decimoquinto, Marsilio Ficino, nel suo libro intitolato, come probabilmente la prima redazione di quello del Valla, *De voluptate,* intorno al quale parlerò in altro articolo.

Bra (Piemonte), dicembre 1889.

Prof. FERDINANDO GABOTTO.

NOTE CRITICHE E COMUNICAZIONI

L'ANTROPOLOGIA CRIMINALE

a proposito del libro di COLAJANNI « Sociologia Criminale »

La pubblicazione dei due volumi della *Sociologia criminale* del nostro carissimo amico dottor Napoleone Colajanni ha prodotto, per quanto io mi sappia, effetti diversi sull'animo dei lettori, poichè alcuni, al considerare la critica dura e spesso acuta fatta dall'A. ai risultati degli *studi antropologici*, hanno gioito, credendo che tutto l'edifizio dell'*antropologia criminale* sia stato abbattuto e la *nuova scuola di diritto criminale* distrutta; mentre altri si sono scoraggiati al vedere combattute aspramente da un positivista e con ragioni talora potenti, le dottrine fondamentali di quella scuola. Io credo però che gli uni e gli altri siano caduti in grave errore per avere giudicato molto superficialmente la bella opera del Colajanni e per non aver saputo penetrare addentro nel pensiero dell'ottimo scrittore.

Può darsi che io mi inganni, ma io ho il convincimento che il Colajanni, criticando le dottrine di alcuni antropologi criminalisti, non abbia voluto fare altro che combattere talune esagerazioni dottrinali e porre un argine alla eccessiva smania di generalizzare, onde il metodo *positivo* nell'*antropologia criminale* potesse avere una reale applicazione. Sicchè le critiche del dotto sociologo mi sembrano rivolte piuttosto contro alcuni antropologi, anzichè contro l'*antropologia criminale.* Non posso però ommettere di dichiarare che il Colajanni qualche volta eccede nel trarre le conseguenze dalle sue premesse e critiche; ed è per questo difetto della polemica da lui sostenuta che, a mio giudizio, parecchi han creduto che egli si sia proposto con quel libro di distruggere dalle basi l'*antropologia criminale.* E credo mio dovere, essendo stato fra i primi a propugnare le dottrine dell'antropologia criminale applicata al diritto penale, esporre chiaramente il mio giudizio sul lavoro del Colajanni e dimostrare fino a qual punto siano accettabili le critiche da lui fatte alle dottrine degli antropologi e quale importanza si abbia quel lavoro così diversamente giudicato. Mi limiterò per ora, al primo volume, nel quale si contengono le critiche del Colajanni alla nuova scuola.

Ma prima di incominciare questo esame mi permetto osservare che io non ho compreso perchè l'egregio scrittore abbia voluto intitolare questo primo suo volume *Sociologia criminale* e non *Antropologia criminale,* quando l'intiero volume è consacrato allo studio dei *fattori antropologici* del reato o meglio allo studio dei *caratteri dei delinquenti* ed allo esame critico di alcune dottrine. La *sociologia criminale* e l'*antropologia criminale* sono due

scienze distinte, e tali a me pare le ritiene anche l'A., poichè l'una deve avere per oggetto di studio i *fattori fisici e sociali* della delinquenza, l'altra i *fattori antropologici*. Ad ogni modo, la diversità del *titolo* nel caso nostro non altera per nulla il contenuto del lavoro; e quindi procediamo oltre allo esame dei punti più importanti del volume, poichè una recensione minuziosa sarebbe opera molto lunga (*).

*
* *

Il *Capitolo II* ha per oggetto — *Il delitto* — e contiene la critica della definizione di Carrara e di quella di Garofalo. Ritiene inesatta la prima, perchè presuppone l'esistenza di *criterî preesistenti* agli uomini, *costanti* ed *indipendenti*, ciò che la *scienza* non può ammettere e la *storia* esclude: ed inoltre perchè non è immune da *ascetismo*, ed attentamente esaminata si risolve in un circolo vizioso. Non accetta quella del Garofalo perchè è molto ristretta e non abbraccia tutte le *forme* della delinquenza, e sostiene bellamente, che per dare una definizione veramente scientifica del delitto si deve assurgere ai principii generali della *vita* e della sua evoluzione, tener conto dei fini suoi e non iscorgere il delitto che solamente quando direttamente vengono minacciate e lese le condizioni essenziali della vita. E modificando alquanto, secondo questi criteri, la definizione del Lizt, il Colajanni dice: « Sono azioni punibili (*delitti*) quelle determinate da *moventi* individuali e antisociali che turbano le *condizioni di vita* e contravvengono alla *moralità media* di un dato popolo in un dato momento ».

Osserviamo su questo punto, che una definizione veramente scientifica del delitto non può essere di carattere puramente *sociologico*, perchè i fattori della delinquenza sono *fisici, sociali* ed *antropologici* e questi ultimi debbono tenersi anco in considerazione: ed inoltre bisogna che in essa si faccia rilevare la ragione giustificativa della necessità della *repressione* (*pena*). Or bene, nella definizione cennata ci sembra che siano comprese tanto le condizioni *antropologiche* quanto le *sociologiche* del delitto, ma che manchi la ragione giustificativa della repressione, la quale è in realtà il criterio distintivo delle azioni determinate da *moventi* individuali ed antisociali che turbano le *condizioni di vita* e contravvengono alla *moralità media*, ecc., ecc., e che debbono essere combattute colle misure di *repressione*, da quelle azioni che pur avendo gli stessi caratteri delle precedenti, non sono meritevoli di repressione, e sono regolate da altre leggi positive, che non sono quelle criminali. La repressione è l'*ultima ratio*, a cui ricorrere deve la società per conservarsi, per mantener l'ordine giuridico, e non è legittima la punizione, quando il turbamento delle condizioni di vita, ecc., ecc., prodotto da azioni determinate da momenti individuali ed antisociali può essere scongiurato e può farsi cessare coll'adoperare rimedi diversi da quelli detti *repressivi* o

(*) Il prof. C. Lombroso, rispondendo al Colajanni, ha potuto dimostrare i molti errori in cui questi è caduto, soprattutto per riguardo ai fatti ed argomenti statistici messi insieme con soverchia fretta, non sempre secondo criterii severi, e talvolta basandosi su calcoli inesatti. E. M.

penali (quali sono appunto quelli contemplati dal *Codice civile, commerciale*, ecc. ecc.). Onde io direi meglio: « sono delitti quelle azioni determinate da moventi individuali ed antisociali che turbano le condizioni di vita, contravvengono alla *moralità media* di un dato popolo in un dato momento storico, e contro le quali unico rimedio è la repressione *(pena)* ».

***

Nel *Capitolo III* il Colajanni tratta dei *presupposti scientifici* dell'*antropologia criminale* e giunge a conclusioni che egli stesso ritiene sconfortanti, cioè che su tutto ciò che concerne il rapporto tra *fisico* e *morale*, tra *organi* e *funzione*, tra *cervello, psiche* e *carattere morale*, regna tuttavia la massima incertezza, specialmente sull'ultimo argomento. — Vediamo quanta ragione egli si abbia.

Non nega il Colajanni, che le condizioni *fisiche* abbiano stretto rapporto con le *manifestazioni psichiche*: nè poteva negarlo. La buona *ossigenazione* dell'aria, la *temperatura*, la *pressione atmosferica*; la *irrigazione sanguigna del cervello*, ecc., dice egli, dimostrano indiscutibilmente lo stretto rapporto tra le *condizioni fisiche* e le *manifestazioni psichiche* (1). Nega però che dimostrino uno stretto rapporto tra quelle e la *moralità*.

Ma il Colajanni, che è pensatore di mente elevata, si guarda bene dall'affermare che la *moralità* debba sottrarsi all'orbita della influenza delle ordinarie condizioni della vita fisica e psichica, poichè esplicitamente dichiara non essere questa le sua intenzione, ma volere solo fare una giusta riserva per non discreditare il positivismo coll'anticipare ed inventare risposte che la scienza sinora non ha dato (pag. 87). Come si vede, dunque, il Colajanni non è un avversario dell'*antropologia criminale*, ma un pensatore *probo*, che vuol mantenersi nel rigoroso campo della scienza. Onde mal gioiranno coloro che, avversando il positivismo, credono di trovare nelle critiche del Colajanni argomenti per sostener la verità delle loro dottrine. L'A. in molti punti del suo lavoro scrive che tutta la serie dei fatti che sono stati diligentemente osservati tende a confermare sempre più le vedute del *monismo*. Noi ci permettiamo solamente di osservare, che se lo illustre scrittore si fosse fermato un po' di proposito nello studio della *genesi* e della *evoluzione* della *moralità* forse non avrebbe fatta, per rispetto a questa la riserva intorno allo stretto rapporto che essa ha con le *condizioni fisiche*. Si sarebbe convinto, crediamo noi, che la *moralità* non è che una particolare *manifestazione psichica*, che non si può sottrarre, nè si sottrae all'orbita della influenza delle ordinarie condizioni della vita fisica e psichica; e che se in molti casi non si osserva in modo evidente il rapporto stretto tra le condizioni fisiche e la moralità perchè allo stato attuale della scienza non è possibile penetrare a fondo per scorgere il modo di funzionare degli elementi organici, lo stesso può dirsi di altre particolari manifestazioni psichiche, quando separatamente si studiano.

---

(1) Si noti però che non sempre si mantiene fedele a questa sua dichiarazione, come fra breve si vedrà. F. P.

Il rapporto stretto tra le *condizioni fisiche* e la *moralità* si rileva evidente quando questa viene messa in rapporto, nei casi singoli, con le altre manifestazioni psichiche, oppure quando è alquanto accentuata l'anormalità delle condizioni fisiche che hanno rapporto con quella speciale manifestazione dell'attività psichica. La *moralità* non deve considerarsi separatamente dalle altre manifestazioni psichiche, se si vuole scorgere quel rapporto, che il Colajanni ritiene non rilevarsi nello stato attuale della scienza.

Tratta quindi il Colajanni del secondo presupposto dell'*Antropologia criminale*, quello, cioè, concernente la relazione tra *organi* e *funzioni*. Ed egli osserva, che questa non sempre vi è, perchè talora la presenza di un organo non è accompagnata dalla relativa funzione, e perchè in molti casi si constata che la *funzione* precede la formazione dell'organo (1). Su questo punto, crediamo noi, bisogna saperci bene intendere.

Non vi ha dubbio che in taluni casi negli organismi si osservano organi rudimentali, ai quali pare non corrisponda alcuna funzione; ma sono casi rari e solo possono servire a renderci accorti nel pronunciare giudizi sui rapporti tra le condizioni fisiche e le manifestazioni psichiche: e niente altro. Confessiamo però, di non avere mai compreso la serietà della questione di natura *biologica* se la *funzione* preceda l'*organo* o viceversa. Crediamo, che come non è possibile concepire e dimostrare l'esistenza di *forza* o *energia* separata dalla *materia* e viceversa, perchè l'una intimamente connessa coll'altra, o, per dire meglio, perchè una *forza immateriale* non si può concepire, nè dimostrare, così non sia possibile concepire una *funzione* senza un organo. L'affermazione dell'esistenza di funzioni senza organi non può avere altra base che la nostra ignoranza intorno agli elementi organici ed alle loro funzioni. Le *monere* adempiono a svariate funzioni, e sebbene coloro che le studiarono affermino che esse non hanno organi speciali, pure sembraci non potersi perciò affermare ch'esistano funzioni senza organi, ma solo che nello stato attuale di osservazione non si constata l'esistenza di organi speciali, poichè la semplicità di quegli organismi rende difficile la determinazione degli elementi che compiono quelle svariate funzioni.

Non è permesso perciò addurre tale esempio, per dimostrare che la funzione precede la formazione dell'organo e che quindi non debba darsi grande importanza alla legge di *correlazione* di sviluppo degli organi e delle funzioni.

Non vi ha dubbio poi che esistono talora organi che non compiono più la funzione alla quale erano destinati, e ciò per il *non-uso* e per altra circostanza; ma non si infirma per questo il principio scientifico, che fra gli organi e le funzioni siavi correlazione. Si tratta di fenomeni biologici particolari, che sono governati anco da leggi particolari. E chi studia *antropologia* deve tenere in considerazione tutti i fenomeni della vita, ed attribuire ad essi quel valore che hanno.

Passa quindi il Colajanni a combattere il terzo presupposto scientifico dell'*antropologia criminale*, cioè il rapporto tra *cervello, intelligenza* e *mo-*

(1) Qui l'A. si scosta dalle precedenti sue affermazioni. F. P.

ralità. Nega egli questo rapporto, e nega qualsiasi importanza alla teoria delle *localizzazioni cerebrali*, perchè incerte ed oscure sono le dottrine intorno ad esse, e molto più, soggiunge, quando si studia il rapporto fra le *condizioni fisiche* e la *moralità*, non essendo stato possibile determinare la sede del *sentimento morale*.

L'egregio scrittore ha ragione, quando dimostra che fino ad oggi non è stato possibile determinare con precisione scientifica i rapporti tra cervello, intelligenza e moralità; ha ragione quando afferma che taluni antropologi accordano la preminenza a quella parte dell'antropologia che ha il nome di *craniologia;* ma non gli si può dar ragione, quando, combattendo i sostenitori di quelle dottrine, cerca di scuotere le basi dell'*antropologia criminale*. Questa non si fonda sopra una od altra dottrina speciale, ma sopra un concetto scientifico, che ha per base i risultati dell'esperienza e dell'osservazione, che, cioè, i fenomeni dell'*attività psichica* sono in rapporto più o meno diretto con le condizioni organiche. Ora, nel ricercare questi rapporti non basta studiare solo una categoria di condizioni fisiche, ma tutte debbono essere considerate, se vuolsi raggiungere il vero: nè basta studiare la conformazione esteriore degli organi o le loro funzioni apparenti, ma bisogna penetrare nella vita intima del pensiero, o, per dire meglio, dell'attività psichica, poichè lo svolgimento delle funzioni del sistema nervoso nelle sue minute particolarità sfugge ai mezzi di esterna osservazione. Ma di ciò diremo fra breve.

***

Esaminati i presupposti dell'antropologia criminale e fatte le critiche cennate, il Colajanni considera gli studî che si sono da molti scienziati compiuti sui *caratteri* dei delinquenti, cioè sui caratteri *fisici* ed *anatomici*, *biologici* e *funzionali*, *psichici* e *morali*. E dopo un esame critico di essi viene alla conseguenza, che, tutto sommato, i *caratteri* del delinquente hanno un valore incerto, assai relativo, quasi nullo, se non sopraggiungono a determinare, ad esplicare la latente disposizione naturale quei *fattori sociali* contro i quali da quasi tutti i sostenitori della scuola criminale positiva si ostenta disprezzo.

Su questo punto dottrinale ci crediamo in dovere di dire che il Colajanni ha ragione, ma che esagerato alquanto è il suo giudizio sull'importanza dei caratteri dei delinquenti. Si può affermare che questi caratteri non abbiano un valore sicuro, ma non mai che il loro valore sia quasi nullo. Ed invero, se si pon mente ai risultati degli studi fatti sui delinquenti più perversi si rileva in modo evidente come costoro siano affetti da gravi anomalie organiche e funzionali. Sarebbe lungo il ricordar qui tali risultati; il lettore però potrà consultare: *L'uomo delinquente* del Lombroso; *Cervelli di criminali* del prof. Tenchini; le monografie pregevoli del prof. Virgilio; il volume sui *Caratteri dei delinquenti* del dott. Marro; l' « Archivio di psichiatria », ecc., ecc. Solo chi è preoccupato da spirito di sistema può negare che nei delinquenti, che comunemente diconsi *instintivi* o *nati*, non si osservino pro-

fonde anomalie organiche o funzionali e malattie particolari. La incertezza dei risultati degli studi sui caratteri dei delinquenti si rileva per lo più quando si esaminano i delinquenti che non mostrano grande perversità d'animo o di tendenze. Ragione però ha il Colajanni quando combatte coloro che affermano in modo reciso esservi anomalie proprie ad alcune *classi* di delinquenti ed a talune *sotto-classi*: ciò non è vero. Ha ragione anche il Colajanni quando afferma che la maggior parte dei sostenitori della scuola criminale positiva trascurano lo studio dei *fattori sociali*, che, anche a nostro giudizio, hanno grande importanza per lo studio della *genesi* e della *evoluzione* della delinquenza.

Bellissime sono le osservazioni critiche sui *metodi* seguiti fin'ora nello studio dei delinquenti, e specialmente sul metodo di comparazione fra *onesti* e *delinquenti*. E sul proposito noi ci crediamo autorizzati a dire, che appunto dall'irregolarità dei metodi fin'ora adoperati derivano in molta parte quelle contraddizioni nei risultati che il Colajanni rileva, e per le quali tenta scuoter le basi dell'edifizio antropologico elevato da quegli osservatori. E ci permetta qui l'egregio nostro amico che io dica a lui che, appunto in considerazione del modo irregolare di usare i metodi antropologici, egli non si sarebbe dovuto mostrare molto avverso per gli studi dei *fattori antropologici* del reato, o, per dire meglio, non avrebbe dovuto affermare in modo reciso che i caratteri dei delinquenti hanno un valore *assai incerto*, quasi *nullo*, e che è quasi *insussistente* la relazione tra *organo* e *funzione*, tra *fisico* e *morale* (pag. 206). Vero è che molti antropologi criminalisti si sono slanciati nel campo delle supposizioni, con un *apriorismo* molto spinto: ma questo fatto non autorizza a negare in modo così assoluto, come appunto fa il Colajanni, un reale rapporto tra *condizioni fisiche* e *manifestazioni psichiche* e *moralità*. Questo a me sembra evidente.

Il Colajanni si ferma a dimostrare la incertezza dei risultati degli studi sulle *suture craniche*, sull'*orecchio*, sulle *misure craniche*, ecc., ecc. Ma qui mi permetto di osservare che se questi risultati si prendono separatamente, perdono gran parte del loro valore, perchè nessuno dei caratteri che si attribuiscono ai delinquenti, isolatamente considerato, ha valore di segno caratteristico di una data anomalia psichica, e morale in particolare; ma quando concorrono in un delinquente parecchi di quei caratteri, intendiamo di quelli *veramente* antropologici, non già il *gergo*, il *tatuaggio*, ecc. si può esser sicuri che quegli non è un individuo normale dal punto di vista psicologico e morale. L'errore può cadere solamente sul *grado di anomalia*. Onde riteniamo che tutto il capitolo non breve concernente le *contraddizioni* della *antropologia criminale*, rivela lo studio paziente ed accurato fatto dall'A, ma non ha virtù di distruggere le fondamenta dell'antropologia criminale anche per la parte riguardante i *caratteri* dei delinquenti: ha il valore soltanto di un serio ammonimento per coloro, che spesso, sulla base di limitate osservazioni, formulano *leggi generali*.

Dopo l'esame delle *contraddizioni* dell'*antropologia criminale*, l'A. tratta la questione del *tipo* e della *classificazione dei delinquenti*. Per determinare il tipo del delinquente gli antropologi non sono di accordo, e basti il dire

che alcuni danno preferenza ai caratteri psico-morali e fisionomici, altri ai caratteri *fisici*. Dal lato *anatomico*, dice il Colajanni, manca il *tipo* caratteristico dell'uomo delinquente, ma ne esiste un altro abbastanza ben constatato e meno pretensioso, che trova la sua base razionale e di fatto specialmente nella descrizione dei caratteri *mimici* e *fisionomici*, con questa restrizione però, che questi caratteri valgono per la determinazione del tipo *sociale* o *professionale*, ma non già per la distinzione delle varie classi di delinquenti. Ed afferma l'illustre scrittore che questo tipo è dovuto essenzialmente ai *fattori sociali*, poichè è perfettamente logico il pensare che i criminali vivendo tutti sotto uno stesso regime, essendo obbligati a fingere, a mentire, passando dalla violenza alla depressione, predisposti alla miseria, al debascio, all'astuzia, la lor fisonomia, la loro attitudine, il loro carattere morale devono prendere un'impronta comune (*).

Non vi ha dubbio che le condizioni di vita dei delinquenti efficacemente influiscano a modificare i caratteri mimici e fisionomici; ma, lo ripetiamo, i caratteri fisici debbono essere anche tenuti in considerazione, perchè hanno un valore, come già abbiamo dimostrato, soprattutto per la determinazione dei delinquenti detti *istintivi* o *nati*, e di quelli affetti da morbosità di mente. Ma di ciò tosto diremo.

Osserviamo intanto, che il Colajanni ammette che il *tipo professionale*, sorto nel modo sopra cennato, possa essere, in parte almeno, trasmesso colla eredità, e afferma che la trasmissione specialmente dei caratteri psichici sarà tanto più completa, quanto più lungamente durò l'azione delle determinate cause comuni, e quanto più i discendenti continuarono nel genere di vita dei genitori, subirono la loro degradante educazione e la influenza fisica degenerativa alla prima connessa. Nè si contenta di ciò; ma conclude col dire che in questa guisa si può intendere la costituzione di un *tipo* del delinquente, ed aversi anche un *delinquente nato*, il quale perciò discende dal tipo *professionale* ed è un prodotto sociale che potrà esser disfatto da cause che agiscano in senso inverso e colla stessa intensità di quelle che lo generarono. Su questo punto ci permettiamo di dissentire dall'A. il quale ci sembra che giudichi della delinquenza sotto l'influenza di un' idea constantemente da lui vagheggiata, cioè che i *fattori sociali* sono quelli che hanno la massima influenza nella *genesi* del *delitto*.

Che l'ambiente sociale trasformi il carattere *morale* degli uomini; che le trasformazioni *morali* determinino modificazioni *mimiche* e *fisionomiche*; che per legge di eredità si trasmettano e le une e le altre, è fuori dubbio, e da noi riconosciuto; ma non crediamo che si possa sostenere, che il tipo del delinquente *nato* sia dovuto essenzialmente ai fattori *sociali*. E, a dire il vero, ci ha fatto impressione come il Colajanni darwinista ammetta un *atavismo morale* e neghi ogni valore all'*atavismo fisico*, e d'altro lato non voglia attribuire molta importanza ai caratteri fisici degli uomini. Chi può

(*) Questa idea non è del Colajanni, ma del Tarde che l'ha svolta in varii articoli della « Revue philosophique ». Cfr. specialmente: Tarde, *Le type criminel*, ivi, t. XIX, pag. 593. E. M.

negare invero, che per *arresto di sviluppo*, o per influenza di cause *fisiche esterne*, o per l'influenza di queste sull'organismo della donna *gravida*, ecc. l'organismo umano non presenti in molti casi anomalie organiche particolari che sono in stretto rapporto con le manifestazioni psichiche, anzi, diciamo, che danno a queste dei caratteri speciali? E dove è in tali casi l'influenza dei fattori *sociali*? Un filosofo ed osservatore naturalista deve riconoscere che le modificazioni organiche possono verificarsi non solo sotto l'influenza di leggi *sociologiche*, ma anco sotto quella di leggi *biologiche*. Sembraci invero che il Colajanni a queste ultime non intenda attribuire molto valore nella genesi ed evoluzione del delitto, e perciò egli talora si discosta dal vero, pur cercando di evitare gli errori in cui incorrono quelli che trascurano i fattori *sociali* e danno importanza ai fattori *biologici*. È su questo punto che sorge la divergenza fra i propugnatori della scuola criminale positiva, la quale divergenza, siamo sicuri, verrà meno quando gli *antropologici* si proporranno di essere un po' di più *sociologi*, e questi un po' di più *antropologici*. La delinquenza è il prodotto di fattori *fisici, sociali, antropologi* e quindi se vuolsi conoscere quella, bisogna che si studiino armonicamente quei fattori, senza dare anticipatamente importanza maggiore agli uni o agli altri. Vi sono delinquenti *nati*, la origine dei quali deve ricercarsi nella costante influenza esercitata da particolari condizioni sociali sopra i membri della famiglia per parecchie generazioni; e vi sono delinquenti *nati*, la origine dei quali si deve all'influenza di particolari fattori *biologici* o *fisici*, e quindi gli studi antropologici hanno un valore anche nella determinazione del tipo e delle classi dei delinquenti. Ed è per una certa preoccupazione di sistema che il Colajanni, a nostro giudizio, giunge nell'ultimo *capitolo* della sua opera ad ammettere l'*atavismo morale* e negare ogni valore all'*atavismo fisico*: ciò che costituisce una contraddizione inconcepibile!

Relativamente poi alla *classificazione* dei delinquenti il Colajanni si propone di fare un esame critico di tutte le dottrine propugnate ed adduce ragioni molto valide. Ma poichè la maggior parte dei criminalisti antropologi, specialmente italiani, dichiarano che ogni classificazione nello stato attuale della scienza è *provvisoria*, e taluni credono anche *artificiale*, noi non insistiamo. Ricordiamo solo che, per ragioni altrove accennate, la distinzione accettabile nello stato attuale è quella di delinquenti *nati, folli, occasionali*.

Un lungo *capitolo* è consacrato all' esame delle *analogie* e delle ipotesi messe innanzi sulla *natura* del delitto e del delinquente, cioè, che i delinquenti siano *ammalati*, che siano *epilettici*, che siano *folli-morali*, che siano *degenerati*, ecc. La conclusione ultima dell'A. è che il *delitto* è un fenomeno di *atavismo morale*, e che nella società bisogna rinvenire le cause determinanti e necessarie di esso, qualunque e comunque intensa sia l'anomalia psichica dell'individuo, che a quello predispone (*).

(*) Il secondo volume della *Sociologia criminale*, testè pubblicato, è rivolto a ridurre tutti i fattori del delitto ad un solo, la miseria, o meglio la cattiva distribuzione delle ricchezze; ma lo scritto del prof. Puglia ci fu inviato prima che questo volume uscisse alla luce. E. M.

***

Il volume pregevole del Colajanni non distrugge le fondamenta dell'*antropologia criminale*, ma solo le dottrine di taluni che in base a poche osservazioni, non sempre accuratamente fatte, si credono in diritto di *generalizzare* e formulare *leggi* scientifiche. Il Colajanni si rivela spesso dominato dal preconcetto che i veri fattori della delinquenza siano i fattori *sociali*, e perciò, quando muove la critica alle dottrine antropologiche generalmente accettate, non sempre è nel vero. Vi sarebbero poi molte osservazioni a fare intorno alla parte formale dell'opera, alle autorità confusamente citate dall'Autore, alle sviste da lui commesse nelle citazioni statistiche, ma mi limiterò a conchiudere:

L'antropologia criminale non studia solo le *anomalie* somatiche, ma anche le *funzionali* e le *psichiche*; studia i delinquenti dal lato *somatico* e *psichico*. Fra le condizioni organiche e le manifestazioni psichiche evvi stretto rapporto, in molti casi *apparente*, in taluni altri ancora ignoto per l'insufficienza degli istrumenti di osservazione. Ogni singola anomalia apparente per sè sola non basta al diagnostico criminale, a meno che non sia assai significante. Le anomalie ancora recondite debbono appartenere all'organo centrale della coscienza, al sistema nervoso. La *istologia patologica* e *fisiologica* saranno quindi le due scienze, che potranno rivelarcele; col progredire di esse vedremo sempre più evidente manifestarsi il rapporto intimo tra *organi* e *funzioni*, tra *condizioni organiche* e *manifestazioni psichiche*, e *moralità*.

Delle due l'una; o si ammette la corrispondenza fra condizioni fisiche e manifestazioni psichiche, ed allora l'*antropologia criminale* ha ragione d'essere come scienza; o si nega questa corrispondenza, ed allora tutto è finito. Il negarla è impossibile, perchè innumerevoli osservazioni ed esperienze ci attestano quella corrispondenza; il non essersi constatata in taluni casi non autorizza a negarla, specialmente quando siamo convinti della insufficienza dei mezzi di indagine, e quando sappiamo che col perfezionarsi di questi si sono scoperti rapporti prima ignoti. Bisogna però non avere troppa fretta di *generalizzare*, e non limitarsi al solo studio dell'*organismo* e dell'*attività psichica*, ma mettere in rapporto i risultati di questo studio con quelli dello studio dei fattori sociali della delinquenza. In altri termini lo studio *antropologico* della delinquenza non può esser separato dallo studio *sociologico*, nè questo da quello. La divergenza che deploriamo nei risultati degli studi moderni sull'uomo delinquente si deve alla separazione quasi assoluta che si è fatta tra l'*antropologia* e la *sociologia criminale*.

Messina, 1889.

FERDINANDO PUGLIA.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE

CANTONI CARLO. — CORSO ELEMENTARE DI FILOSOFIA. — Milano, U. Hoepli, in tre volumi, in-8°.

Il *Corso elementare di filosofia* del prof. Carlo Cantoni comprende un primo volume di *psicologia percettiva e logica,* giunto oggi alla sua sesta edizione: un secondo, di *psicologia morale, etica ed estetica*: ed un terzo, di *storia della filosofia*, giunti ambedue alla quarta. Questo successo dell'opera mostra che i professori dei nostri Licei la hanno preferita e la preferiscono ai molti altri testi di filosofia pubblicati prima in Italia, e vi è da congratularsene col sagacissimo editore sig. Hoepli. Noi però (e l'autore vorrà scusarci la nostra schiettezza) non lo crediamo fra' tanti il migliore, nè il più adatto, sia per le dottrine personali che sono largamente disseminate in tutti e tre i volumi, sia per la forma alquanto antiquata dello stile.

Il prof. Cantoni è indubbiamente uno dei più dotti e colti nostri filosofi, e per le tendenze neo-kantiane della sua mente sta molto meno lontano da noi, di quanto forse egli stesso suppone. Il criticismo neo-kantiano offre, infatti, talune affinità, soprattutto in Germania, col positivismo: vi è fra altri quel principio della relatività della conoscenza, che può dirsi il caposaldo di tutta la filosofia moderna. Ma perchè allora continuare a valersi, come fa il prof. Cantoni, di tutto il bagaglio della vecchia psicologia? Perchè anche in questo *corso elementare* destinato ai Licei non dare una più giusta parte allo splendido complesso delle odierne scoperte di psicologia sperimentale? Riescirebbe a nostro avviso ben più comprensibile, e dilettevole, e facile a ritenersi lo studio dei fatti di coscienza, se i giovani ne vedessero i legami intimi, imprescindibili, con le leggi e i principii della biologia. Si può oggidì impunemente parlare di fenomeni psichici, tacendo sui fatti che un Giovanni Müller, un Helmholtz, un Fechner, un Cl. Bernard, un Wundt, un Ferrier, un Luciani, hanno messo in luce investigando la fisiologia dei sensi e del sistema nervoso? La parte psicologica resta, adunque, la più debole ed imperfetta del libro di Cantoni: e vi è da augurarsi che essa possa giungere alla settima od ottava edizione, perchè l'autore tenga conto del nostro desiderio.

Le altre parti del trattato, massime la *Logica*, restano adunque migliori della psicologia. Noi facciamo però le più ampie riserve intorno ai capitoli dell'*Etica* ed *Estetica*, giacchè vi vediamo ripetute non poche dottrine che alla stregua delle nuove scoperte sociologiche dobbiamo considerare come antiquate, anzi come erronee: tuttavia, nel suo insieme, l'opera del Cantoni offre una euritmia così intima ed una coltura filosofica così accurata, che ne consigliamo la lettura a chiunque voglia farsi un esatto concetto di quella scuola ecletica, intermediaria fra la vecchia e la nuova filosofia, cui ci hanno condotto alcuni liberi interpreti del Kant.

SCIENZE STORICHE

LABANCA BALD. — La storia del Cristianesimo nell'Università di Roma — Roma, 1889.

Sotto questo titolo il prof. Baldassarre Labanca ha pubblicato un sunto sommario delle lezioni che egli impartiva l'anno scorso nell'Ateneo romano. Sono poche pagine, estratte dal periodico « L'Università » di Bologna, ma si leggono con molto profitto per l'importanza anche politica dell'argomento in esse trattato.

Il dotto professore si occupò, nelle sue lezioni, delle principali fasi storiche del potere temporale dei Papi. Senza montare nè in pergamo nè in bigoncia egli ha svolto, con metodo prettamente critico e storico, l'argomento, e provato con buoni documenti che il potere temporale s'iniziò, dopo la pace di Costantino (313), con semplici funzioni politiche affidate dagl'imperatori e dai popoli ai vescovi, massime al vescovo di Roma; poi divenne sovranità politica sopra alcune provincie italiane nel secolo VIII, per opera di Gregorio II, Stefano III ed Adriano I; da ultimo pretese a diventare imperio universale su tutti i popoli con la incoronazione di Carlo Magno, fatta in San Pietro da Leone III la notte di Natale dell'anno 800.

Per queste tre principali fasi il Papato assorse a grande possanza politica, e disgraziatamente, per la Chiesa e per lo Stato, si maritò al papato religioso il papato politico. Di secolo in secolo, fino a quello XIII, salì sempre più alto il papato politico. In seguito cominciò a discendere in basso, dal pontificato di Bonifacio VIII, continuando di più in più ad avvilirsi e screditarsi, finchè, con Pio IX, cadde finalmente nella tomba della storia.

Versato il Labanca non meno negli studii storici che in quelli biblici, ha saputo dimostrare nella sua scuola che nel *Nuovo Testamento* trovandosi accanto all'indirizzo democratico, difeso da San Paolo, l'indirizzo gerarchico annunziato dagli altri Apostoli, si produsse col tempo la preponderanza del secondo, tanto più che il Cristianesimo si attuò sotto la Roma imperiale, non repubblicana. Prevalso nella Chiesa l'ordinamento gerarchico, e fattosi potente a grado a grado che decadeva l'impero di Roma, fu naturale al padre dei fedeli di farsi anche proclamare re da loro. Di queste e di altre cose, importanti per la nostra storia e politica, rende conto il riassunto con molta lucidezza. Nell'ultima pagina, poi, si volge al Governo per invocare da esso un insegnamento definitivo a Roma di *Storia del cristianesimo*, arrecandone ragioni di grande efficacia. Egli chiude il suo riassunto con la speranza che il Governo voglia provvedere non per interesse di lui, già professore titolare da molto tempo, ma « per la convinzione ferma che deve avere che gli ardui problemi sociali non si risolvono mai nè con la indifferenza, nè con l'ignoranza ».

Noi, che da quando principiò sotto l'on. Coppino l'insegnamento storico-religioso nell'Ateneo romano, lo salutammo con sincera soddisfazione, e poscia difendemmo l'erudito professore dagl'ingiusti ed amari attacchi dei conservatori, e da quelli sempre contradditorii dell'onorevole Bonghi, vogliamo augurarci che il voto del prof. Labanca sarà ascoltato dal ministro Boselli, il quale ha già dimostrato di sapere intendere molti bisogni del nostro insegnamento superiore.

FALSAN A. — La période glaciaire. — Vol. LXVI della *Bibliothèque scientifique internationale*, Paris, F. Alcan, 1889, di pag. 360 con 105 fig. e 2 tav.

Il periodo glaciale ha per gli studii preistorici sull'antichità umana una importanza di primo ordine. Ferve più che mai il dissenso fra i geologi e paleontologi intorno al duplice quesito: 1° Se si debba ammettere un solo periodo di estensione dei grandi ghiacciai circa verso il mezzo dell'età quaternaria, oppure una successione di parecchie epoche glaciali lungo le diverse età geologiche, dal terziario in poi; 2° Se l'uomo archeolitico di Chelles, ossia il primo abitatore d'Europa sia apparso prima o durante o dopo l'ultima invasione glaciale. Io ho trattato a lungo, per la prima volta in Italia, codesti due problemi nella mia *Antropologia generale* (Lezione X), e rimando a quella opera chi abbia vaghezza di sapere come a parer mio essi debbano essere risolti. Qui mi preme porre in rilievo che il libro del Falsan, uscito quando già le dispense del mio libro erano stampate, è rivolto a dimostrare l'unicità del periodo glaciale, contro l'opinione della pluralità delle invasioni glaciali sostenuta soprattutto dai geologi tedeschi ed inglesi, e anche da me abbracciata come la più verosimile. La lettura attenta del libro del Falsan non mi ha convinto d'essere in errore, per quanto ricca di informazioni preziose raccolte direttamente dal distintissimo autore nei suoi studii geologici e paleontologici. Veggo bene che di recente anche il marchese De Saporta appoggiò colla sua grande autorità la dottrina glaciale unitaria (« Revue des Deux Mondes » 1889). Ma a me sembra che i ragionamenti e le induzioni del Falsan valgano soltanto, sebbene possano anche essere discusse, *sul bacino del Rodano e per le Alpi Francesi del Delfinato* da lui particolarmente studiate. La dottrina pluralistica, invece, è fondata su un complesso ben più grande ed esteso di fatti geologici, vale a dire sullo studio dei ghiacciai della Germania, Baviera, Svizzera, Tirolo, Inghilterra, America del Nord, ecc., per il qual motivo giudico che la questione sia ben più discutibile di quanto possa parere all'egregio scienziato francese. Dirò poi che per riguardo all'Uomo di Chelles, il Falsan lo ritiene di origine *infraglaciale*, ciò che del resto anche i pluralisti non hanno difficoltà d'accettare, qualora si considerino le due espansioni glaciali, fra le quali è apparso l'Uomo archeolitico, come due fasi di massima intensità di un solo ed unico periodo glaciale.

CARTAILHAC — La France préhistorique. — Vol. LXVIII della *Bibliothèque scientifique internationale*, Paris, F. Alcan, 1889, di pag. 336 con 162 fig.

Questo volume si collega col precedente, e può considerarsi come una delle migliori esposizioni di archeologia preistorica. Il Cartailhac, che è fra i più reputati paleoetnologi d'Europa, non si estende, come ha fatto il De Mortillet nel suo notissimo libro *Le Préhistorique* (II ediz., 1885) sulle scoperte fatte fuori di Francia, e neppure tenta un ordinamento sistematico di tutte le nostre conoscenze sull'uomo fossile preistorico e protoistorico; nel suo còmpito più ristretto e modesto, egli può dirsi raggiunga in modo impareggiabile l'intento di porgere il quadro della preistoria francese. Nel periodo paleolitico egli non ha adottata la distinzione delle *età di Chelles*, di *Moustier*, di *Solutré* e della *Magdeleine*, ideata e sostenuta con tanto calore dal De Mortillet padre, ed è per conseguenza meno esteso. Per compenso i capitoli relativi all'Uomo neolitico, ai suoi monumenti, ai suoi costumi, alle sue manifestazioni religiose ed estetiche, sono assai più

particolareggiati. Le illustrazioni del volume sono molte, e giovano singolarmente alla intelligenza del testo; non vi è nel commercio librario nessuna nazione che possa sotto il riguardo estetico lottare finora con la Francia, per quanto anche in Germania e per piccola parte in Italia l'arte illustrativa dei libri abbia fatto notevoli progressi. La grande diffusione della lingua francese rendendo le loro opere commerciabili in più ampia sfera, agevola, del resto, l'iniziativa degli Editori e Librai di Parigi, fra i quali l'Alcan tiene indubitabilmente uno dei primi posti.

MOEBIUS P. J. — J. J. ROUSSEAU'S KRANKHEITSGESCHICHTE — Leipzig, Vogel, 1889, un vol. in-8° gr., di p. 192.

Che Gian-Giacomo Rousseau sia stato affetto da delirio di persecuzione per un certo numero di anni, è cosa che tutti oramai sanno. L'infelice autore dell'*Emilio* e del *Nuovo contratto sociale* è uno degli esempi più spiccati di quei rapporti fra genio e pazzia, che il prof. Lombroso ha interpretato, nella ultima edizione del suo noto libro, come effetti di una vera e propria degenerazione. Il Möbius, col suo volume sulla malattia mentale del Rousseau, non ci fornisce dati nuovi, ma solo una elegante e sistematica esposizione del « caso clinico », come si direbbe dai cultori della medicina. Già il Bougault (della cui opera: *Étude sur l'état mental*, ecc., parlammo in questa « Rivista » fino dal 1883) aveva diagnosticata nel celebre filosofo una *lipemania con delirio di persecuzione:* e non dissimile ci sembra la diagnosi del prof. Lombroso (*L'Uomo di genio*, IV ediz., 1889). Ma l'alienista tedesco è più preciso e minuto; tenendo conto di tutti i dati anamnestici, di tutti i sintomi e della loro evoluzione progressiva, egli emette l'opinione, che a noi pare infatti la più giusta, che la psicosi di Giangiacomo debba qualificarsi come una *paranoia persecutoria.*

Nella famiglia del Rousseau si nota un'ereditarietà morbosa spiccata (padre intelligente, ma eccentrico, dato al nomadismo; — fratello privo di affettività e scomparso di buon'ora dalla casa paterna: — cugino alienato). Gian-Giacomo fu straordinariamente precoce nello sviluppo del senso genitale; a 9 anni circa una sculacciata datagli dalla signorina Lambercier gli produce una sensazione voluttuosa, che gli fece poi desiderare sempre la ripetizione del bizzarro fenomeno ogni qualvolta vedeva una donna. A Torino, giovinetto, fu arrestato per avere mostrato i suoi organi genitali ad alcune ragazze che passavano per la via (esibizionismo), e preso dall'abitudine del masturbarsi a 17 anni, non la smise più mai in tutta la vita. (pervertimento dell'istinto sessuale).

A 24 anni scoppia un accesso neuropatico che Möbius diagnostica per *neurastenia acuta*; anzi, Gian-Giacomo ebbe in quel tempo una vera nosofobia o ipocondriasi. Egli soffrì sempre di ritenzione dell'urina. Il suo senso morale non fu mai molto grande; si sa che egli mise all'ospizio dei trovatelli i tre figli legittimi avuti con Teresa Levasseur. I dispiaceri causatigli dalla pubblicazione dell'*Emilio* sono la causa impellente dello scoppio del vero delirio persecutorio. Rousseau commette molte stranezze; si abbiglia in modo bizzarro: cangia tre volte di religione; comincia a sospettare che si trami contro di lui; vede dappertutto nemici, congiurati ai suoi danni; ha illusioni e a quanto pare anche allucinazioni acustiche; non può star fermo in nessun luogo; diffida di sua moglie Teresa, che crede d'accordo coi suoi persecutori; si persuade che gli si aprono le lettere, che lo si guarda di malocchio, che si susurra sul suo passaggio, ecc. Si aggiungono allora sofferenze fisiche

diverse, cioè: cefalalgia con dispepsia flatulenta, e il delirio sempre più si esacerba: tutto è opera dei suoi nemici, contro ai quali egli comincia a distribuire per le vie ai passanti quelle curiose « *Notes de justification* » che sono la più bella conferma dello stato morboso della sua mente. Negli ultimi anni il delirio si attenuò, sebbene le idee di persecuzione persistessero, e Rousseau morì improvvisamente, per apoplessia sierosa secondo i medici dell'epoca, per paralisi di cuore secondo Möbius. Corse anzi la voce di suicidio, ma questo è dubbio: il Möbius ad ogni modo lo esclude.

MEUNIER (Madame) — MISÈRE ET GRANDEUR DE L'HUMANITÉ PRIMITIVE. — *Bibl. scientif. et industrielle,* Paris, Picard, 1889.

Non è che una specie di romanzo, un saggio di ricostruzione della vita dell'Uomo primitivo, scritto in forma epica, direi quasi omerica, ma merita di essere segnalato per la rara coltura preistorica che vi dimostra l'esimia scrittrice. La signora Meunier divide, infatti, col marito Stanislao l'invidiabile fortuna d'una grande chiarezza ed eleganza di stile associata ad una profonda conoscenza dell'argomento. Certo, avremmo molto a ridire sulla pretesa di ricostrurre, colle nozioni che fin qui possediamo, tutto il quadro della vita sociale di quei remotissimi tempi; ma il libro della Meunier offre nella seconda parte una scelta interessante delle fonti originali cui ha attinto, ed è impossibile negare che essa abbia saputo trarre il maggior possibile partito. Notiamo di passaggio che la letteratura francese conta già parecchie opere romantiche dove è artisticamente dipinta la vita preistorica.

SCIENZE BIOLOGICHE

STAHL E. — PFLANZEN UND SCHNECKEN. — Eine biologische Studie über die Schutzmittel der Pflanzen gegen Schneckenprass. — Jena, G. Fischer, 1888.

Le prime scoperte sui mutui rapporti fra gli esseri viventi risalgono, come ognun sa, a Carlo Darwin, che illustrò da par suo, per esempio, la fecondazione dei fiori per mezzo degli insetti, la costituzione dell'*humus* vegetale per mezzo dei lombrici, e simili. Le piante fissano il carbonio dell'aria e lo rendono assimilabile, ed ecco perchè di esse si nutre direttamente o indirettamente tutto il regno animale. Ma le piante resistono a questa tirannia degli animali, e con mezzi svariatissimi si difendono e lottano contro la loro sorte. Lo Stahl ci dà per l'appunto nel suo volume uno studio accuratissimo di tutte le armi protettive dei vegetali. Alcuni di questi si difendono mediante determinate proprietà chimiche delle foglie e delle parti più delicate; in altre si accumulano corpi speciali, ad esempio il tannino, le essenze, l'acido ossalico, materie amare e grasse, di cui lo scopo più evidente è la protezione della pianta contro gli attacchi degli animali erbivori o frugivori. Vi hanno poi i mezzi meccanici difensivi, fra cui le produzioni pelose, la calcificazione e silificazione delle pareti cellulari, le mucilagini, i peli urticanti, i grossi cristalli di ossalato, ecc., ecc.

Se si considera che senza queste armi di protezione molti vegetali non avrebbero possibilità di esistere o almeno di sopravvivere nella lotta per l'esistenza, se si ricordano poi le specie che sottratte alla protezione dell'uomo si spegnerebbero addirittura (per esempio la lattuga), si deve concludere che tutti questi caratteri morfologici, istologici e chimici derivano da un adattamento speciale e che cominciarono senza dubbio a svilupparsi in modo affatto fortuito. Con che è sempre più confermato il concetto della sopravvivenza del più atto nella battaglia della vita.

BEAUNIS H. — NOUVEAUX ÉLÉMENTS DE PHYSIOLOGIE HUMAINE. — Troisième édition, Paris, J. B. Baillière, 1888, 2 vol. di pag. XVI-736 e 936.

È forse il trattato più completo e più chiaro di fisiologia pubblicato negli ultimi anni, ed ha sui congeneri del Foster, del Carpenter, del Landois, del Grunhagen, del Frédérich, ecc. e sulla enciclopedia fisiologica dell'Hermann il pregio di uno stile lucidissimo e d'una bene ideata ed armonica distribuzione della materia. Noi ne segnaliamo ai nostri lettori la terza edizione riveduta ed aumentata, perchè fra quanti manuali e trattati di fisiologia ci sono capitati nelle mani durante gli ultimi anni questo del Beaunis sembraci il solo che dia il posto dovuto alle questioni psicologiche. Notevoli sotto il riguardo filosofico, sono tutti i capitoli sulla fisiologia generale e comparata, e soprattutto i tre libri del volume primo, e la terza sezione del libro quarto contenuto nel volume secondo. Alla fisiologia psicologica sono destinate solo 34 pagine, ma vi si legge condensato un numero ragguardevole di fatti e di nozioni sperimentali, e come per tutto il resto dell'opera vi si trovano preziose indicazioni bibliografiche. Tutti sanno, del resto, che in questo capitolo della fisiologia il Beaunis ha compiuto ricerche originali assai pregiate dagli intelligenti e che egli ora fu chiamato a dirigere il Laboratorio di psicologia sperimentale della Sorbona.

SCIENZE FISICO-MATEMATICHE

HIRN G. A. — CONSTITUTION DE L'ESPACE CÉLESTE, — Paris, Gauthier-Villars, 1889, un vol. in-4°.

Di tutte le questioni relative alla cosmologia, quella trattata dal celebre fisico di Colmar in questo suo grosso volume è forse la più importante. Che cosa occupa, si chiede l'autore, lo spazio celeste interstellare? È desso occupato dall'etere, come suppone la maggioranza dei fisici? E possiamo noi comprendere l'etere come una materia straordinariamente tenue ed estremamente diffusa, interposta fra le grandi masse dei corpi stellari e planetarii? No, egli risponde: lo spazio non può essere pieno di materia diffusa, la quale valga a stabilire le relazioni fra i corpi celesti. Per quanto grande sia lo stato di diffusione di cui vogliamo dotare l'etere o qualsiasi altra sostanza occupante lo spazio, dobbiamo, dice l'autore, lottare contro un principio fondamentale di cinematica: cioè contro la resistenza che codesto etere, codesta sostanza diffusa opporrebbe al movimento degli astri. Questa resistenza a lungo andare apporterebbe disordini nel meccanismo cosmico, e dovremmo vederne gli effetti nei nostri calcoli astronomici, ciò che non avviene. Ma d'altra parte, lo spazio interstellare non può essere vuoto, essendo assurdo ammettere che i corpi si attirino attraverso il vuoto. Che cosa dunque l'occuperà? L'Hirn vuole assolutamente che si escluda il concetto di qualunque materia interposta, e fedele al sistema dinamistico, cui ha dedicata tanta parte dell'opera sua e tanti prodotti del suo ingegno, sostiene che dobbiamo contentarci di chiamarlo *elemento dinamico*, o *agente intermediario*, o *agente di relazione:* insomma, una *forza* tuttora ignota nella sua essenza, per quanto evidente nei suoi effetti.

Tutto il lavoro è rivolto a dimostrare da un lato le contraddizioni della

teoria fisica dell'etere interstellare, e dall'altro la necessità di ammettere questo *elemento dinamico*. Nell'introduzione si leggono molte importanti considerazioni d'ordine filosofico, e nei sei capitoli successivi del libro alcune discussioni puramente scientifiche difficili a riassumersi. Ad esempio, nel primo e secondo capitolo l'Hirn tenta di provare che la resistenza d'un mezzo gazoso tenuissimo finirebbe coll'accelerare vertiginosamente il moto dei pianeti e dei loro satelliti. Nel terzo capitolo la dimostrazione è applicata alle comete. Nel quarto egli sostiene che, urtando contro un gaz interstellare, la luna sarebbe presto portata alla temperatura di 38280 gradi e la terra perderebbe la sua atmosfera. Nel quinto si nega la esistenza di atomi materiali nello spazio. Finalmente, nel sesto è studiata, in rapporto alla questione, l'avvenire del sole e delle stelle. Le dimostrazioni sono date quasi sempre in forma matematica, ma facilmente accessibile alla media dei lettori colti.

Nonpertanto, finita la lettura del libro, si rimane incerti sulle vere idee dell'autore. Tolta l'ipotesi dell'etere o sostanza interstellare diffusa, come intendere allora i fenomeni cosmologici, e soprattutto quale altra ipotesi sostituire alla distrutta? Noi confessiamo che l'*elemento* o *agente dinamico* o *forza intermedia* dell'Hirn ci soddisfa poco; ci sembra di rientrare in un campo trascendentale donde la scienza era già uscita da un pezzo. La teoria ondulatoria della luce basata sulle stupende ricerche di Fresnel e dei suoi successori, e appoggiata da calcoli meravigliosi, non può far senza dell'ipotesi dell'etere; dovremmo dunque tornare all'idea degli « imponderabili »? Come si vede, la questione è di suprema importanza per la filosofia scientifica; all'Hirn spetterà certamente il merito d'averla trattata pel primo, ma non oseremmo dire però che egli l'abbia risolta definitivamente, come pretende. Molti dei suoi argomenti meriterebbero una discussione più profonda, e delle obbiezioni, che si possono fare alla sua stessa ipotesi dinamica, non sempre egli ha saputo giudicare con serenità e con indipendenza di spirito. Tal'è, ad esempio, l'arbitrario calcolo da lui applicato alla diffusione della sostanza interstellare, e tale anche la leggerezza con cui egli tratta le indagini astronomiche sulla coda delle comete.

MEYER LOTHAR — Les théories modernes de la Chimie. — Trad. franç. de MM. *Bloch* et *Meunier*. — Paris, G. Carrè éditeur, 1887-89, due volumi.

Di quest'opera del Meyer sono già uscite cinque edizioni tedesche, ciò che non solo è prova del suo grande valore ma anche dell'attenzione che sempre risvegliano, checchè dicano certi miopi da laboratorio, le grandi dottrine sintetiche e le elevate questioni di filosofia scientifica. Il Meyer è, infatti, un chimico sperimentato in completo possesso dei dati tecnici della sua scienza, ed è nello stesso tempo un vero pensatore. La sua opera può considerarsi come il più completo trattato di filosofia della chimica, che dal Wurtz in poi abbia veduta la luce. Egli ha della scienza positiva un concetto ben più largo di quanto s'ostinino a supporre certi disdegnosi messeri, che la vorrebbero costringere ad essere una pura, nuda e meschina raccolta di fatti empirici, senza legame ideativo. Ben diceva il Liebig, chimico e scienziato di autorità non sospetta, che la scienza si compone di idee, e non di nozioni staccate; e ben ripete qui il Meyer che le ipotesi e le teorie sono i veri apparecchi del pensiero, indispensabili per far progredire la scienza. Certo è necessario che ipotesi e teorie si fondino su dati sperimentali ed obbiettivi, ma chi pretende precludere la via al pensiero umano nella sfera

ideativa altro non è che un mestierante o un eunuco della scienza. Basterebbe riflettere all'azione immensa che la teoria di Darwin ha esercitato nella sfera biologica; ma è stata forse minore nella chimica e nella fisica l'influenza delle ipotesi di Newton, di Avogadro, di Dulong e Petit, di Wurtz e Cannizzaro?

L'intento dell'autore è essenzialmente monistico: *unificare i fenomeni chimici coi fenomeni fisici*, ed ecco perchè reputiamo filosofico questo suo lavoro. Nel primo volume egli studia gli atomi in sè stessi e le condizioni del loro equilibrio, vale a dire la loro *statica;* nel secondo, invece, prende in esame le permutazioni chimiche operate dagli atomi, ossia la loro *dinamica.* Certo, vi è ancora molta oscurità per rispetto alla meccanica atomica; ma non siamo noi a buon punto nel considerare oramai i cangiamenti chimici quali effetti d'un determinato movimento degli atomi? Non è questo un passo immenso verso la definitiva unificazione del fenomeno chimico col fenomeno fisico? Il Meyer non si dichiara assolutamente sicuro di codesta dottrina unitaria (monistica), ma è chiaro che egli vi è inclinato e la giudica come la sola scientificamente accettabile. Le sue indagini si rivolgono, infatti, alla teoria meccanica del calore, ed egli studia successivamente il calore come causa ed effetto delle permutazioni chimiche, e le permutazioni chimiche a loro volta come causa ed effetto dell'elettricità. Tutto tende, nei fenomeni fisico-chimici, alla equivalenza del calore e del lavoro, dell'energia cinetica e dell'energia potenziale. Non v'è capitolo, non v'è teoria od ipotesi della chimica (il Meyer afferma questo anche di qualsiasi teoria od ipotesi *futura*), che non tenda verso lo scopo visto già dal Berthollet: — applicare una legge generale ed unica di statica e di meccanica ai fenomeni chimici.

SCIENZE SOCIALI

VIEIRA DE ARAUJO JOAO. — CODIGO CRIMINAL BRAZILEIRO. — Commentario philosophico-sçientifico. — Pernambuco, Josè Nogueira de Souza, 1889, in corso di pubblicazione.

Di questo commentario filosofico-scientifico del Codice penale Brasiliano in rapporto colla giurisprudenza e legislazione comparata, riceviamo dal suo autore, avv. Vieira de Araujo, le prime dispense, e ci affrettiamo ad annunziarlo come una novella prova della stima acquistatasi anche fuori d'Italia dalla nuova Scuola antropologico-criminale. Fra le autorità più di frequente citate in questo commento spiccano i nomi di Beccaria, Filangieri, Carrara, Pessina, Lombroso, F. Puglia, Schiattarella, Porto, Brusa, E. Ferri, Garofalo, Ziino, insomma dei nostri criminalisti e nostri legisti, senza differenza di scuola, ma con rispetto della scienza italiana che si può dire rarissimo fra gli stranieri. Per riguardo al criterio della colpevolezza e della penalità, l'autore predilige, infatti, quello della *temibilità*, e per la classificazione dei delinquenti riporta ed accetta in gran parte quella in *delinquenti alienati*, *congeniti*, *per passione*, *d'occasione* ed *abituali*, come venne enunciata dai capi della scuola positiva italiana.

Il piano dell'opera è destinato a fornire nello stesso tempo la trattazione teorica della materia e la espositiva delle necessità pratiche del foro, e dai fascicoli sin qui pubblicati si può arguire che l'egregio docente di diritto criminale della Facoltà giuridica di Recife (Brasile) raggiungerà con facilità e chiarezza il proprio intento.

SCIENZA DELL'EDUCAZIONE

LAGRANGE F. — FISIOLOGIA DEGLI ESERCIZI DEL CORPO. — Vol. XLVIII della *Bibl. scient. internaz.* Milano, Fr. Dumolard, 1889, un vol. eleg. di pag. XXIV-454.

Scopo dell'esercizio si è di rinnovare la materia organica, accrescere e rinnovare l'ossigeno del sangue, abbruciare i materiali esuberanti ed eliminarli sotto forma di acido carbonico e di depositi orinari. La sua importanza nell'educazione è, dunque, assai grande: ma nessuno fin qui erasi occupato di porre tali argomenti in forma scientifica, di spiegarli e di applicarli sulla guida della fisiologia, e a seconda dell'età, del sesso, del temperamento, dello scopo che si cerca. È ciò che ha fatto l'Autore di questo libro.

Studiate le modificazioni passeggiere o durature prodotte dall'esercizio nell'organismo, e distinte, fra queste modificazioni, quelle che dipendono in particolar modo da questo o quel genere di lavoro, l'Autore esamina poscia, colla scorta della fisiologia, il valore comparativo di ciascuna forma di ginnastica o di *sport*; e s'occupa anche degli inconvenienti e dei danni inerenti a ciascun esercizio, secondo i casi.

È bensì vero che chiunque abbia praticato assiduamente un esercizio, gli serba una tal quale riconoscenza pei benefizi che glie ne vennero; dalla riconoscenza alla parzialità non c'è che un passo, ed è per questo che a volta sentiamo preferire e raccomandare, ora la ginnastica da sala, ora la scherma, ora l'alpinismo, e via dicendo, ad esclusione d'altri generi di *sport*. Se non che, a lato degli effetti generali comuni a qual si sia genere di lavoro muscolare, ciascun esercizio ha o può avere effetti particolari su date parti dell'organismo; non tutti gli esercizi, quindi, sono egualmente da raccomandarsi in ogni caso e per tutti. Non si dà un esercizio che sia, in via assoluta, superiore agli altri; il miglior esercizio è quello che dà gli effetti fisiologici più conformi al risultato che si cerca. Questi risultati diversi dell'esercizio dovrebbero essere diligentemente distinti dagli effetti puramente igienici; ma pur troppo, il più delle volte vanno malauguratamente confusi. Il giovinetto che lascia i libri per l'ora di ricreazione, stanco, strapazzato dall'applicazione mentale, si presta assai di mala voglia agli esercizi che gli si impongono, al trapezio, alle parallele, e così via, perchè, si suol dire e credere e ripetere, la ginnastica da sala è il grande riparatore, il ristorativo del troppo lavoro di mente; eppure, lo scolaro generalmente male, malissimo vi si presta. Ma provatevi un po', dopo lo studio, ad aprire la porta dei campi a quei giovanetti svogliati e li vedrete scorrazzare come stormo di passeri, vispi, attivi, instancabili: e come mai? Perchè la ginnastica cogli attrezzi fa tutt'altro che rimediare allo strapazzo del cervello, e non dà per nulla affatto il tanto cercato diversivo ai lavori intellettuali. Perchè un esercizio sia proficuo, occorre che sia anche piacevole e risponda a un desiderio, a un bisogno psichico dell'alunno.

Il libro del dott. Lagrange è un libro di scienza, ma ad onta della sua prolissità, è scritto in modo che può essere letto e gustato da tutti coloro che hanno a cuore l'educazione fisica e intellettuale dei ragazzi, cioè dai medici, dai maestri, dalle madri e padri di famiglia. Se lo leggeranno e ne applicheranno i principî, si troveranno anche circondati più facilmente da una generazione sana e robusta di mente e di corpo.

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI TEDESCHI

Congresso dei naturalisti e medici tedeschi.

(*Sessione* 1888).

EXNER S., *Origine degli errori generali.* [L'eredità rende stabili, sotto forma istintiva, certe determinate attitudini dei nostri centri nervosi, e più tardi, quando si tratterà di giustificare quegli istinti, si ricorrerà a ragioni più o meno plausibili, inconsciamente ritenute come ragioni valide e logiche. Questa è l'origine di molti errori, passati, si potrebbe dire, nel nostro sangue, e che costituiscono gran parte di ciò che chiamiamo « senso comune ». Colla stabilità relativa acquistata in tale modo da date combinazioni di fenomeni e stadî nervosi, si spiega anche perchè sia così difficile sradicare dalla mente della maggioranza gli errori che vi si sono infiltrati durante una successione di più generazioni. Mediante la filogenia vengono illuminate, adunque, le origini vere di quelle credenze apparentemente logiche o razionali, contro cui la scienza deve di continuo lottare. La teoria dell'Exner riesce con ciò una conferma del *misoneismo* di Lombroso. Tutti noi siamo esposti ad un numero straordinario di illusioni; le quali naturalmente variano secondo il grado di cultura, la classe sociale, la educazione, il sesso, la resistenza cerebrale, ecc. Le idee volgari sulla *fortuna*, sulla *jettatura*, sull'*influenza della luna* ed altre consimili, si sono sviluppate e si mantengono mediante codesta fissazione di abitudini mentali, ossia nervose, ereditarie. Anche nella stessa vita scientifica e nell'estetica simili pregiudizi formicolano nel modo più evidente per chi si elevi anche di poco sul livello medio intellettuale. L'Exner ricorda, a tale proposito, molte credenze in fatto di architettura, di logica, di filosofia, le quali altro non sono che grossolani sofismi. Eppure, quanto tempo non occorre perchè alle combinazioni mentali ereditate filogeneticamente, altre più corrette si sostituiscano! La scienza non ha scopo più nobile di questo].

PERIODICI INGLESI

Journal of the Anthropological Institute

Sedute del 1889.

GALTON FR., *La fatica mentale.* [Relazione dei risultati d'una inchiesta compiuta dal Galton sul soverchio lavoro cerebrale e sui suoi effetti negli alunni delle pubbliche scuole. Risultano i seguenti danni: 1° Irregolarità nell'innervazione, manifestate con disturbi svariati dei movimenti, della scrittura, del colorito del viso, ecc.; 2° Mali di testa, freddo ai piedi, malesseri diversi, sogni agitati, sonnambulismo; 3° Cangiamenti di umore, peggiora-

mento del carattere, irritabilità morale, tremito generale; 4° Disturbi sensoriali, fra cui notevoli sono la diminuzione dell'udito e della vista, la miopia, l'astenopia, la cecità transitoria dei colori, le illusioni, gli errori di percezione; 4° L'affievolimento della memoria, massime di quella dei nomi e dei suoni, parafrasie, catafrasie; 6° Difficoltà maggiore di applicarsi agli studi positivi, soprattutto alla aritmetica ed alle matematiche; 7° Indebolimento dell'attitudine per le lingue, massime per gli esercizi di versione da una lingua in un'altra; 8° Incapacità di comprendere le cose, sia perchè l'attenzione è stanca, sia perchè l'ideazione diviene confusa; 9° Mancanza di energia. — L'autore rileva poi a quali segni possa il maestro accorgersi dell'incipiente fatica mentale, e trova che si deve aver riguardo: *a*) al tempo che si può perdurare nell'esecuzione d'un lavoro prolungato: *b*) alla prontezza e sicurezza della memoria delle cose semplici: *c*) ai problemi d'aritmetica detti di « senso comune »: *d*) infine, al tempo di reazione. — In sostanza, la fatica mentale lascia dietro di sè effetti più serii che non qualsiasi fatica corporale. I maestri debbono, naturalmente, tener conto di cotali risultati se vorranno risparmiare agli allievi le conseguenze disastrose dell'esaurimento cerebrale.

PERIODICI ITALIANI

Archivio per l'antropologia, la etnologia e la psicologia comparata.

Anno XIX, 1889, *fascicolo III.*

Regalia E., *Vi sono emozioni?* — [Questo articolo ha il medesimo scopo di tre altri anteriori comparsi nella nostra « Rivista », se non che vi tende per una via particolare. L'autore si propone di dimostrare che tra i fatti psichici e l'azione esiste una legge fino ad ora generalmente, se non universalmente, negletta. Questa legge consiste nella costanza di uno degli antecedenti psichici dell'azione, il dolore: di guisa che non vi ha azione preceduta da uno stato cosciente senza che in questa vi abbia dolore, positivo o negativo che lo si voglia chiamare, e fortissimo o debolissimo che sia. — Il non tener conto di questa legge sarebbe, secondo il R., ciò che fa mancare il valore dell'universalità e costanza a tutte le spiegazioni fin qui date dell'azione animale in genere, della umana, e perciò anche dei fatti sociali. L'evoluzione stessa, di cui non si può, per ora, dare una spiegazione meccanistica (l'autore ha criticato in questa « Rivista », 1883, il concetto della vita secondo lo Spencer, mostrando l'inanità delle pretese meccanistiche di tale concetto), riesce assolutamente inesplicabile, ove non si ammetta che in tanto essa è un procedere dal peggio al meglio, in quanto è reazione al dolore. E in forma più particolare, si può parlare di un'evoluzione degli esseri senzienti, solo se e in quanto si riconosca esservi state delle sofferenze che hanno provocato dei movimenti, i quali sono riusciti ad annullare, e nel più dei casi ad attenuare soltanto, le sofferenze medesime. — L'autore tende perciò a pro-

vare che tutti gli altri supposti moventi all'azione, ossia sentimenti, emozioni, volontà, ecc., sono o stati composti di fatti dell'ordine intellettivo e di piacere o dolore, ovvero soltanto uno di questi due ultimi fatti; che poi, non potendo mai il piacere essere movente, unico movente rimane il dolore.

Nel presente articolo egli esamina i criteri di classificazione e alcune analisi date dal Bain, dallo Spencer, dal Letourneau, per mostrare appunto che gli appetiti o bisogni, i sentimenti, le emozioni, le passioni sono *stati composti* nel modo suddetto, come viene dichiarato dagli stessi autori e come si rileva dalle analisi che questi ne dànno. Perciò, non solo non è vero che tali composti siano moventi all'azione diversi dal dolore, ma è un errore la loro presenza nella classificazione. Come non può dirsi, dato un pezzo di ruggine, che in esso si abbia 1° ossigeno, 2° ferro, 3° un ossido del ferro, così nell'enumerare i fenomeni psichici non si può contare: *Intelligenza* — 1° tutti i fatti cognitivi; *Sensibilità* — 2° piacere, dolore, 3° sentimenti, emozioni, ecc. E la ragione si è, che questo equivale a contare, oltre i componenti, anche i composti, ossia, oltre le parti, anche i tutti, cioè a contare due volte le stesse cose.

La sola maniera di giustificare, benchè solo in parte, la presenza di sentimenti, emozioni, ecc., nell'enumerazione dei fenomeni psichici, sarebbe il provare che, oltre i fatti cognitivi e il piacere o dolore dagli autori riconosciuti in tali composti, vi ha in ciascuno di questi anche un sentimento specifico, ossia differente dal piacere e dal dolore. Ma gli autori qui esaminati, anzi il maggior numero certamente, se non il totale, dei psicologi, non hanno mai, nonchè dimostrato, neppure asserito l'esistenza di sentimenti specifici.

Poi le classificazioni attuali contengono un'altra inesattezza. I sentimenti, le emozioni, le passioni non sono enumerati singolarmente per essere altrettante sorta di composti di differente composizione, ma perchè si chiamano, p. e., passioni delle serie di fenomeni, le quali sono identiche, per composizione, ad emozioni o a sentimenti, e soltanto sono di maggiore *durata*, ovvero il piacere o il dolore in esse contenuto è di un *grado* superiore, di una maggiore *violenza*. La classificazione è una risposta al quesito di distinguere i fenomeni psichici secondo la loro natura: niente altro. Perciò, se ai nomi dei fenomeni di varia natura se ne mescolano altri esprimenti solo gradi e durate diversi di uno stesso fenomeno, si viene a produrre la medesima confusione che si produrrebbe in una classificazione zoologica, quando si dessero nomi diversi ad animali di specie identica, solo per la differente loro grandezza o per la differente durata della loro vita; cosa che avrebbe per risultato di lasciare indecisa la questione: quante e quali le specie siano.

Il R. spera che le sue opinioni abbiano ad assumere un'apparenza meno strana quando vengano riconosciuti non solo l'insufficienza delle leggi e spiegazioni fin qui date, ma i difetti delle stesse classificazioni, le quali sembrerebbero, a priori almeno, operazioni preliminari e relativamente più agevoli].

INDICE DELLE MATERIE

CONTENUTE NELL'OTTAVO VOLUME

Gennaio-Dicembre 1889

ARTICOLI ORIGINALI.

NOTE CRITICHE E COMUNICAZIONI.

QUESTIONI DEL GIORNO.

RIVISTA GENERALE.

RIVISTA ANALITICA.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

SCIENZE PSICOLOGICHE.

SCIENZE BIOLOGICHE.

SCIENZE STORICHE.

SCIENZE FISICO-MATEMATICHE.

SCIENZE SOCIALI.

SCIENZA DELL'EDUCAZIONE

RIVISTA DEI PERIODICI

PERIODICI AMERICANI.

PERIODICI FRANCESI.

PERIODICI INGLESI.

PERIODICI ITALIANI.

PERIODICI TEDESCHI.

PERIODICI SPAGNUOLI.

PERIODICI DELL'ESTREMO ORIENTE.

NECROLOGIE.

Prof. E. Morselli, *Direttore* — Dott. E. Tanzi, *Redattore.*

Torino, 1889 — Tipografia L. Roux e C.

+ B